منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

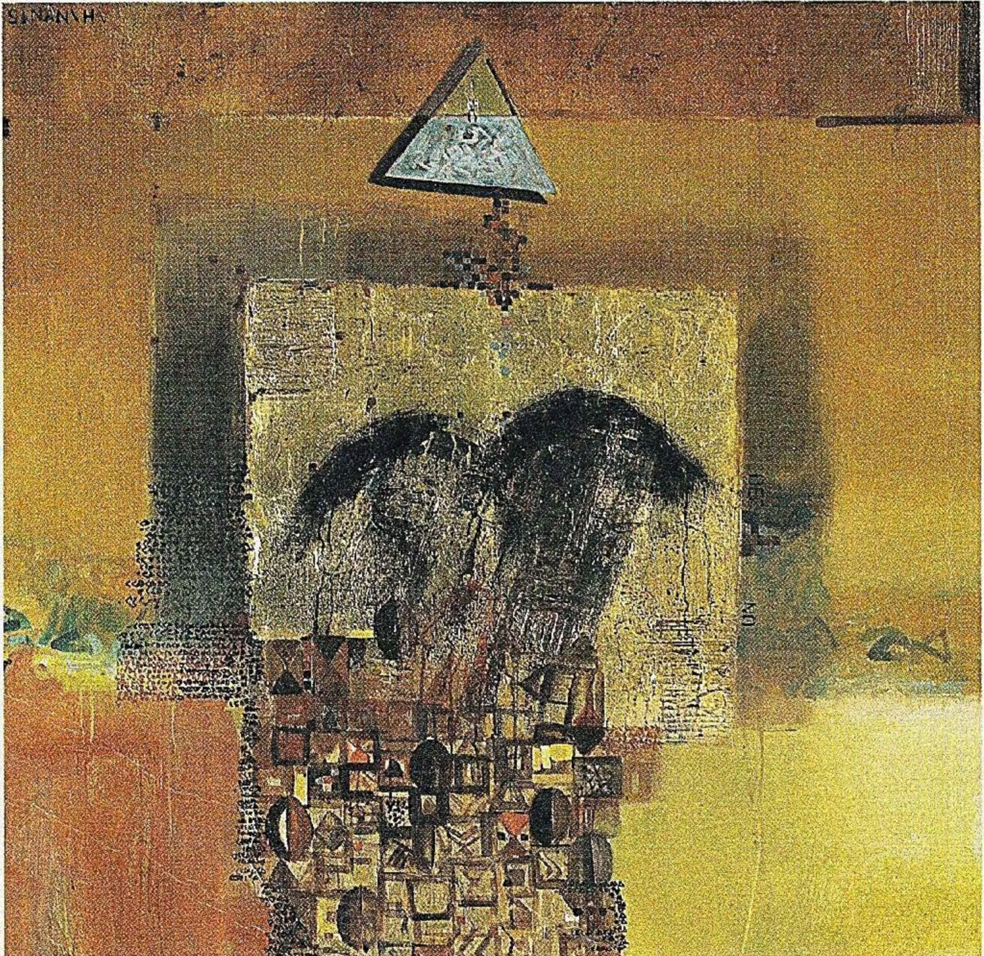
دار الأمان
الرباط

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

د. كمال بومنير

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث



ابن خلدون، علي مولا

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث

د. كمال بومنير



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-9953-87-963-5

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com


الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

إهداء

إلى رفيقة الدرب خديجة...

المحتويات

نصوص مترجمة

مُقَـدّمَــة

يعتبـر هـذا الكتـاب محاولـة للإسـهام فـي التعريـف بإحـدى أبرز المدارس الفلسـفية الغربية المعاصرة، ألا وهي مدرسـة فرانكفورت أو النظريـة النقديـة لمدرسـة فرانكفـورت، التي اكتسـت اليـوم أهمية بالغة نظـرا لغنـى وتنـوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسـفية الكبـرى (الكانطيـة، الهيغيليـة، الماركسـية، الفرويديـة، الـخ) ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة، وللتحولات الفكريـة والاجتماعيـة والسياسـية لعالمنـا المعاصر. ولعّـل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجا، وحاولت القيـام بممارسـة نقديـة جذريـة للحضـارة الغربية قصد إعـادة النظر في أسسـها ونتائجهـا فـي ضـوء التحولات الأساسـية الكبرى التـي أفرزتها الحداثـة الغربيـة، وخاصـة منـذ الأنوار، التي تعتبر نقطـة تحوّل جوهرية فـي مسـار هـذه الحداثـة، كمـا أنها لعبـت دورا هاما فـي رصد مختلف الأعـراض الباثولوجيـة (المرضيـة) التـي عرفتهـا المجتمعـات الغربيـة المعاصرة كالتشيؤ والاغتراب وضياع مكانة الفرد وأزمة المعنى وغيرها، ممـا حدا بالنظرية النقدية لمدرسـة فرانكفـورت بتوجيه انتقادات جذرية وعميقة للمفاهيم والقيم التي تأسست عليها هذه المجتمعات كالعقلانية والحريـة والتقـدم العلمـي والتقنـي ومـا ارتبـط بها من نزعـات وضعية وعلمويـة وتقنوعلمويـة، وغيرها مـن النزعات التي عملت على الحفاظ علـى الوضـع القائـم والمصالح المهيمنة فيه، ولهذا قدّم مفكرو مدرسـة فرانكفـورت تحليـلا نقديـا للمجتمعـات المتقدمة تكنولوجيا ولأسسـها الإيديولوجية قصد الكشف عن الآليات الفكرية والسياسية التي تتحكم

وتوجه هذه المجتمعات.

هذا، وقد دأب المختصون في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على تقسيم مراحل تطورها إلى ثلاث مراحل أساسية، المرحلة الأولى التي تأسست فيها هذه المدرسة في بداية العشرينيات من القرن السابق عندما تجمّع مجموعة من الباحثين وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر وفريدريك بولوك وفرانز نيومان ثم ثيودور أدورنو وهربرت ماركوز، الذين يمثلون ما يسمى بالجيل الأول لهذه المدرسة الفلسفية، والمرحلة الثانية التي ضمت كل من يورغن هابرماز وكارل أوتو آبل وألبرشت فيلمر وكلاوس أوفه، أما المرحلة الثالثة فيمثلها اليوم أكسل هونيث بشكل أساسي، وهو رائد الجيل الثالث ومدير معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت.

وتجدر الإشارة إلى أن دراستنا للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت في هذا الكتاب لن تشمل كل مفكري هذه المدرسة وإنما ستنصب على المفكرين الأساسيين، وستكون مقدمة لدراسات وأبحاث أخرى أكثر تفصيلا.

وأردنا أن ننبّه القارئ الكريم أننا أضفنا في هذا الكتاب ترجمة لبعض نصوص ممثل الجيل الثالث أكسل هونيث الذي لا زالت مؤلفاته مجهولة تماما لدى القارئ العربي عدا القلة من ذوي الاختصاص.

وفي الأخير، نرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى مجال الدراسات الفلسفية عامة والدراسات المتخصصة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت خاصة.

د. كمال بومنير

الجزائر في 2010/01/01

هوركهايمر وأدورنو
مقاربة نقدية للعقل التنويري

لقد قامت النظرية النقدية منذ نشأتها في الثلاثينات من القرن العشرين بنقد جذري لمشروع التنوير بما هو رمز الحداثة الغربية، هذا ما يظهر بصورة جلية في **جدل التنوير** الذي كتب بالتشارك بين ماكس هوركهايمر Max Horkheimer 1895-1973، وزميله ثيودور أدورنو Theodor Adorno 1903-1969. ويعتبر هذا - الكتاب - بإجماع كل الباحثين المختصين في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - أهم نص فلسفي ممثل لهذه المدرسة، وخاصة لجيلها الأول.

هذا، ويعود كتاب **جدل التنوير** إلى حقبة الأربعينات من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت هجرة أغلبية مفكري مدرسة فرانكفورت إلى مختلف بلدان العالم وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا بعد الأحداث التي عرفتها ألمانيا إثر صعود النازية ووصولها إلى سدة الحكم، والملاحقات التي تعرض لها الكثير من المثقفين والمفكرين، خاصة من ذوي الأصول اليهودية.

بهذا المعنى، يمكننا القول بأن **جدل التنوير** ظهر في سياق تاريخي متميز عرفته المجتمعات الغربية في تلك الفترة بعد صعود النظم السياسية الشمولية، كالنازية والفاشية والستالنية وجو الحروب التي شهدتها أوروبا في هذه اللحظة التاريخية، وهو الأمر الذي نجد له انعكاسا وأثرا في كتاب **جدل التنوير**، وخاصة ما يتعلق بالسيطرة وانهيار موقع ومكانة الفرد في المجتمعات الغربية، النزعة التشاؤمية للكاتبين، ظهور اللاتسامح الخ...

هذا، وقد انطلق هوركهايمر وأدورنو من مشروع عصر التنوير بما هو لحظة تأسيسية للحداثة الغربية، ومن أهم الأسس أو المبادئ التي قام عليها هذا المشروع العقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان وحقوقه وفكرة التقدم الإنساني، وهذا قصد التخلص من الظلم الذي ظل يعاني منه الإنسان ومن مختلف أشكال السيطرة التي عرفها في ظل المؤسسات الدينية والسياسية التي كانت سائدة في أوروبا في تلك الفترة.

غير أنه وفي خضم التطور التاريخي تبيّن أن المشروع التنويري أصبح أبعد عن تحقيق المبادئ والقيم الإنسانية التي قام عليها، والتي دافع عنها الفلاسفة التنويريون، من أمثال جون لوك وإيمانويل كانط ومونتيسكيو وديدرو وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم أوروبا في بداية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. لقد اتضح أن هذا المشروع لم يعد مؤهلا أو قادرا على تحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة التي أصبحت تهدد وجوده، وخاصة في ظل النظم السياسية والاقتصادية الشمولية، أو التوتاليتارية التي بلغت أوجها وقمة طغيانها في اللحظة التاريخية الحاسمة والخطيرة التي عايشها فلاسفة مدرسة فرانكفورت، أي بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك اللحظة التاريخية، كما قلنا سابقا، حيث اختفت الحرية وغاب العقل وانقلب التقدم بمفهومه الإنساني إلى انحطاط شامل وتراجع مقلق للغاية، وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو في مقدمة كتاب **جدل التنوير** بقولهما:

لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنّور. كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى بل لقد كان علينا أن ندرك وبوضوح أن مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفكر، إنما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان. والتنوير إن

لـم يبـادر بعمـل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص[1].

غير أن السؤال الذي نطرحه هنا هو:كيف أن التنوير الذي كان في البداية - أي في تلك اللحظة التأسيسية - تعبيرا عن فكرة التقدم الإنسـاني وعن فكرة تحرير الإنسـان، سـرعان ما تحوّل إلى أسـطورة تخفي السـيطرة أو الهيمنة؟ أو بعبارة أخرى كيف نفسـر تدمير العقل التنويري لنفسه بحيث أصبحت الإنسانية تخوض في حالة جديدة من البربرية بدل أن تصل إلى حالة إنسانية حقيقية؟

يجيـب هوركهايمـر وأدورنـو بـأن ذلك قد تم عندمـا تحوّل العقل أداة للسيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان، والمقصود بالعقل هنا العقل الأداتـي أو التقنـي القائم على التكميم والقياس والفاعلية والموجّه نحو ما هو عملي وتطبيقي ونفعي.

فالفكر الذي أصبح بمثابة آلة رياضية إنما يتضمن تكريساً للعالم بوصفه إجراء خاصا. إن إخضاع كل حقيقة واقعة إلى الشكلانية المنطقية التي تبدو كما لو كانت عقلانية ذاتية إنما تكتسب بفضل خضوع العقل الهـادئ لمـا هـو معطى مباشـر (...) من هنا توجه الشـكلانية الرياضية، والتـي يشـكل العـدد أداتهـا وهو الشـكل الأكثر تجريدا، فـي المعطيات المباشرة، الفكر إلى المباشرة الخالصة[2].

هـذا، وقـد تبلـورت هـذه العقلانيـة الأداتيـة (التقنيـة) حسـب هوركهايمـر وأدورنـو مـع الثورة العلمية الحديثة التي شـهدتها أوروبا والتـي عبّـر عنا فلاسـفة محدثـون كبار وعلى رأسـهم روني ديكارت وفرانسـيس بيكون ودافيد هيوم وإيمانويل كانط، ثم مع الفلسـفة التي

(1) هوركهايمـر (ماكـس) وأدورنـو (ثيـودور): جـدل التنويـر، ترجمة: جـورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

اتخـذت صفـة "العقـل المتنـور" وعـدت (Le Positivisme) الوضعية (الوضعانيـة) كل رحلـة فـي العوالم العقلية ليسـت محرمة وحسـب بل محض ثرثرة لا معنى لها[1].

وعلـى هـذا الأسـاس اختزلـت النزعة الوضعيـة العقل وحدّدت دوره أو وظيفته فيما يلي:

1. معرفـة مـا هـو معطـى بوصفه كذلك، ولهذا نـادت بالوقوف عند حد الملاحظة والتجريب وتصنيف الوقائع وفق المقولات الكمية والصور المنطقية قصد الوصول إلى صياغة القوانين ثم التنبؤ بحدوث الظواهر حتى يتم التحكم فيها.

2. اعتبـار الرياضيـات آلـة أو جهازاً مفاهيمياً أو نسـقاً يفسـر ما هو معطى، إلى درجة أن كل ما لا يتطابق مع معايير الحساب والكم والتقنين هو أمر مشبوه من جانب التنوير في صيغته المتطرفة، ولهذا تـم اسـتبعاد أو إقصـاء القيـم الدينية والجمالية والأخلاقية والفلسـفية التي اعتبرت ميتافيزقية، لا علاقة لها بالمعرفة العلمية والتقنية، وبهذا المعنـى تـم تقديم العقل الأداتـي (التقني) وكأنه هو النموذج الأوحد للمعرفة أو الحقيقة.

لقد كان لهذه النظرة الأحادية للعقل نتيجتها الحتمية المتمثلة في سعيه الحثيث للسيطرة على كل شيء بما في ذلك الإنسان نفسه، هذا الأخير الذي أصبح مهددا بل خاضعا لما أسـماه الفيلسـوف المجري جورج لوكاش (الذي أثّر كثيرا في الجيل الأول لفلاسفة مدرسة فرانكفورت) في كتابه الموسـوم بـ **التاريخ والوعي الطبقي** La réification بالتشيؤ وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو بقولهما:

فمع تشيؤ العقل تصبح العلاقات بين الناس وعلاقة الإنسان بذاته

(1) المصدر نفسه، ص 47.

بمثابة علاقات مسعورة. إن الفرد الذابل يصبح نقطة التقاء ردات الفعل والسلوكات الانتقائية المنتظرة منه عمليا.

أعطت الإحيائية روحا للشيء، أما الانتماء للصناعة فقد روح الإنسان إلى شيء[1].

وهكذا، نجح العقل الأداتي في تشييئ الإنسان واستخدامه من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها الإيديولوجية القائمة على تكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة. وقد ترتب على ذلك أن العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادي نظر أيضا إلى موضوعاته نظرة أحادية، هي نظرة السيد للمسود، فكرس بذلك اغتراب الموضوع عن الذات واغتراب الذات عن الموضوع، وترجمت العقلانية إلى نظم شمولية وتسلطية بدورها[2]. وذلك ما حدث للمجتمعات الغربية التي عرفت تقدما علميا وتقنيا كبيرا وحققت قفزات جد معتبرة في عمليتي التحديث والعقلنة، لكنها وقعت فريسة النازية والفاشية والستالنية التي بلغت أوجها ووصلت إلى قمة طغيانها في الفترة التي كتب فيها **جدل التنوير** - كما قلنا سابقا - ويعني هذا أن العقلانية نفسها تحوّلت إلى لاعقلانية، أو بتعبير هوركهايمر وأدورنو تحوّل العقل إلى أسطورة. ولكن كيف تم هذا التحول؟

لقد سبق أن أشرنا إلى أن التنوير كان يهدف في البداية إلى تحرير الإنسان من الخرافة والسحر والمعتقدات الفاسدة قصد إخراجه من وضعه السلبي والدفع به ليمارس حريته ويحقق سعادته وتقدمه، غير

---

(1) المصدر نفسه، ص 50.

(2) أبو السعود (عطيات): "تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس" فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 52.

أن التنويـر انقلـب إلـى نقيض ذلك تماما، وذلك أن حركة التنوير، حتى وإن ادّعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسـمة فـي التعامـل مـع الأشـياء والعلاقات والطبيعـة والتاريخ، فإنهـا، فـي نهاية المطاف استسـلمت لأسـاطير من نـوع جديد[1]. ولهذا يدعونا هوركهايمر وأدورنو عبر **جدل التنوير** إلى الوقوف على الأزمة التي أصبحت تعرفها الحضارة الغربية منذ بدايتها الأولى، ومن مظاهر هـذه الأزمـة التـي عرفتهـا هـذه الحضارة مـا يمكن أن نسـميه جدلية التنوير والأسطورة أو العقل واللاعقل، فالعقل الذي رفض الأسطورة وعمل على اجتثاث أسسها وبنيتها وكان ضدا لها قصد تحرير الإنسان من الخوف والخرافة ومسـاعدته على بلوغ الرشـد وجعله سـيدا على الطبيعـة ومركـزا للكـون، أو مـا عبّر عنه في تحليلـه لظهور العقلانية والحداثة في العالم الغربي (Le désenchantement du monde) حيث فقد ماكس فيبر (Max Weber) بـ نزع الطابع السحري عن العالـم قداسته وأصبـح مـادة قابلـة للتكميم والقياس، يمكن التحكـم فيه علميا وتقنيا، وقـد ترتّـب عـن ذلـك - حسـب هوركهايمـر وأدورنـو - أن اللحظتين الأساسـيتين فـي تكويـن ميراث العقلانيـة أو الحداثة الغربية وهما: قيمة ومكانة الشخص المستقل بذاته والحر ونزع الطابع السحري عن العالم أصبح من المستحيل الجمع بينهما في وحدة متكاملة، وأن وعود التنوير بتحرير الإنسـان من جميع السـلطات المتحكمة فيه والمهيمنة عليه لم يعـد مـن الممكـن تحقيقـه في ظل العقلانية ولا سـيما أن هذه العقلانية أصبحت اليوم أداتية[2].

---

(1) أفاية (محمد نور الدين): الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ط2 (بيروت: أفريقيا الشرق، 1998)، ص 30.

(2) Benhabib (Seyla): "Renverser la dialectique de la raison: Le réechantement du monde" in *où en est la théorie critique*? sous la dir Emmanuel Renault et yves Sintomer (Paris: Editions La découverte, 2003), p. 79.

وبهذا المعنى ارتد العقل وحطم نفسه وانتهى إلى التحول إلى الأسطورة أي اللاعقل، وهذا ما أشار إليه هوركهايمر وأدورنو بقولهما:

كما أن الأساطير قد أكملت التنوير، فإن هذا التنوير قد ارتبك أكثر فأكثر في الأساطير. استقى التنوير جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها، وحين مارس وظيفة الحكم ظل واقعا أسير سحرها[1].

هذا، وقد تولدت عن جدلية التنوير والأسطورة أو العقل واللاعقل بعض التناقضات، أهمها نذكر التصادم بين الموقف الذي يجعل العقل مرادفا للتقدم والموقف المناقض له الذي يعتبر العقل متماهيا مع الانحطاط أو التراجع. فالعقل عند هوركهايمر وأدورنو هو بالمعنى الواسع "تعبير عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا"[2]، مما يعني أن التقدم لا يمكن تحقيقه وتجسيده في أرض الواقع إلا عن طريق التخلي عن الخرافات والالتزام المبدئي بالعقلنة، وهذا في حقيقة الأمر ما عبّر عنه أحد أقطاب الفكر التنويري وهو إيمانويل كانط في **ما هي الأنوار؟** بقوله:

إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأ على أن تعرف، كن جريئا في

---

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

استعمال عقلك أنت ذاك هو شعار الأنوار[1].

غير أنه في الوقت الذي أكد فيه التنوير على أن التقدم الإنساني لا يمكن تحقيقه إلا بالمزيد من العقلانية ومن خلال الثورة المعرفية والعلمية، فإن ذلك لم يتحقق فعلا على أرض الواقع، بقدر ما تحقق نقيضه أي الأساطير الجديدة المتمثلة بصورة خاصة في البربرية. ولقد كان المثال الأكثر وحشية لذلك، والذي تأثر به هوركهايمر وأدورنو وباقي أعضاء مدرسة فرانكفورت أشد التأثير هو النازية، وفي هذا الصدد تمت الإشارة إليها باعتبارها الحالة النموذجية للبربرية والأسطورة التي عرفها المجتمع الألماني الذي وصل إلى ذروة الترشيد والضبط والتقنين والعقلنة وفق المواصفات والمعايير التي يتبعها الفلاسفة وعلماء الاجتماع، ولكنه وقع للمفارقة صريع النازية والفاشية، مما يقدم الدليل على أن هذا المجتمع على الرغم من تقدمه تقنيا قد ترك الحبل على الغارب ليقع فريسة اللاعقل الكامن في العقل ذاته، للتحكم فيه نظرة عنصرية متوحشة تهذي بأسطورة عصابية، تقول إن الجنس الآري أحسن الأجناس وأفضلها[2]. ومن هنا جاءت نظرة هوركهايمر وأدورنو للعقلانية والمعرفة العلمية والتقنية على أنها أداة تحرر الإنسان وانعتاقه وفي الوقت نفسه هي أداة سلب حريته ومصدر شقائه، غير أن النقد الموجه للعقلانية والمعرفة العلمية في صورتها الحالية لا يعني أنهما (هوركهايمر وأدورنو) ضد العقل والعلم والتنوير ذاته وإنما هو نقد موجه في الأساس للانحراف الذي عرفه التنوير والعقلانية والحداثة عبر مسار

(1) كانط (إيمانويل): ما هي الأنوار؟ ط1، ترجمة محمود بن جماعة (تونس: دار محمد علي للنشر، 2005)، ص 85.

(2) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 57.

التطـور التاريخـي الـذي عرفتـه الحضارة الغربية، وكيـف تم التراجع عـن قيـم التنويـر (العقـل، الحريـة، التقـدم) التـي كان هدفهـا تحرير الإنســان كمـا قلنا، لتصبح مجرد أسـطورة جديـدة فتحولت العقلانية إلـى اللاعقلانيـة. ولا يمكـن تجاوز هذا الوضع أو الكارثة كما يقول هوركهايمر وأدورنو إلا بممارسـة النقد الفلسـفي العميق، ولهذا كان من الطبيعي أن يتوجه التركيز على نقد العقلانية الأداتية والكشف عن فظاعاتها في المجتمعات المعاصرة بعدما انتصرت هذه العقلانية على الطبيعـة وأخضعتهـا لمنطق السـيطرة الكامن في بنيـة المعرفة العلمية والتقنيـة التـي تتعامـل مـع الطبيعة بوصفهـا مجالا للتنظيـم والتحكم والهيمنـة مـن خـلال فرض المقولات الكميـة الرياضية على الظواهر الطبيعية وذلك لأن الناس- كما يقول هوركهايمر وأدورنو -:

يريدون أن يتعلموا من الطبيعة كيفية اسـتخدامها، بهدف السـيطرة عليها كليا، عليها وعلى الناس، ذلك هو الشـيء الوحيد الذي يحسـب حسابه، دون ما التفات إلى ذاته، فإن التنوير قد أفنى وعيه بذاته وصولا حتى الأثر الأخير (...) فالسلطة والمعرفة مترادفان[1].

انطلاقـا مـن هـذا، اعتبـر هوركهايمـر وأدورنو أن غلبـة أو انتصار العقلانيـة الأداتيـة كانت فـي حقيقة الأمر نتيجة حتمية للصراع من أجل الهيمنـة علـى الطبيعـة، وقد تميزت الحضارة الغربية منذ نشـأتها الأولى بفكرة الهيمنة من خلال معنيين متكاملين وهما:

الهيمنة أو السيطرة على الطبيعة من جهة، والسيطرة على الإنسان من جهة أخرى، ونجد بين الجانبين ترابطا جوهريا وتاريخيا، وذلك أنه، ولكي تتم عملية السيطرة على الطبيعة واستغلالها، تم تسخير وتوظيف كل المعـارف العلميـة والتطبيقـات التقنية بل والإنسـانية أيضا باعتبارها مجـرد أدوات ووسـائل اسـتعمالية يمكـن توجيههـا لمـا يخـدم أغراض

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 24.

السيطرة، غير أن تسخير الإنسان لذلك قد ترتب عنه بروز ظاهرة السيطرة على الإنسان كما قلنا سابقا، ومن أهم المصطلحات التي تصف ذلك لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت نجد مصطلحات مثل التشيؤ، البيروقراطية، الأداتية والتنميط، التي أصبحت تميز المجتمعات الغربية المعاصرة المتقدمة تكنولوجيا سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية.

ولهذا، تتبع هوركهايمر وأدورنو في **جدل التنوير** فكرة السيطرة من ملحمة الأوديسة لهوميروس (L'odysse) إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة، وبينها التحولات العميقة التي عرفتها الحضارة الغربية عبر مسارها التاريخي الطويل.

هذا، وسنحاول هنا أن ننتقي من **جدل التنوير** - بصورة موجزة - بعض الأمثلة لتوضيح أبرز مثال، يقول هوركهايمر وأدورنو: وتعد قصة أوليس (Ulysse) هذه المسألة، إن ما تركه أوليس خلفه دخل مملكة الظلال، ذلك أن الأنا قد ظل أقرب إلى أسطورة ما قبل التاريخ من نزع نفسه عنه، والماضي الذي عاشه هو بالذات تحول إلى ماض أسطوري. ومن خلال التنظيم الجذري للزمن حاول هذا الماضي أن يصادفه. والتقسيم إلى ثلاثة أجزاء يجب أن يحرر الحاضر من تبعة الماضي من خلال نفيه وراء حاجز ما لا يمكن إعادة بحثه. وبعد أن أصبح معرفة عملية صار الماضي بتصرف الحاضر[1].

ولهذا، كان أوليس في ملحمة هوميروس - حسب قراءة هوركهايمر وأدورنو لهذه الملحمة - رمزا لقيم التنوير والإنسان الأداتي الذي يبحث باستمرار على تحقيق ذاته من خلال التحكم في الأشياء والظواهر المحيطة به، ولهذا تصور لنا الأوديسة أن مغامرات أوليس الملحمية قد سمحت له في آخر المطاف بمراقبة الطبيعة والانتصار على قواها الكبيرة والجبارة ليحفظ بقائه والعودة إلى موطنه، ولهذا كانت المعرفة

(1) المصدر نفسه، ص 54.

التـي سـمحت لـه بالاسـتمرار فـي الحياة تسـتمد جوهرها مـن التجربة الميدانية التي يكتسبها من مجيئه وترحاله على طريقة حيث يرى أشياء تتفـكك، فمـن امتلـك المعرفـة ينجح في حفـظ بقائه ويواجـه الأخطار القاتلـة التـي تقويـه وتعطيه القسـوة لمواجهة الحيـاة، ويبتعد أوليس عن الطبيعة بالارتماء في التي عليه مواجهتها في كل مغامرة، وبكل سخرية تجـاه هـذه الطبيعـة التي سـتنتصر حين يعود البطل إلـى بلاده وقد صار حاكما وآخذا بالثأر ووريث القوى التي هرب منها[1].

وهكـذا، يتبيـن لنـا أن الحضـارة الغربيـة قد تميزت منذ نشـأتها الأولى أو لحظتها التأسيسـية، والأوديسـة تعتبر كما هو معلوم إحدى المرجعيـات الثقافيـة الأساسـية، ونص مؤسـس لهـذه الحضارة على الخصوص[2]، بفكرة السـيطرة على الطبيعة واعتبارها مجالا للتحكم فيـه بصـورة مطلقة وكليـة، ولهذا يرى هوركهايمر وأدورنو أن انتصار العقلانيـة الأداتيـة أثنـاء مسـار الحضـارة الغربيـة، كان بمثابـة نتيجـة حتميـة لفكـرة الصـراع وإرادة الهيمنـة علـى الطبيعة، غيـر أن الهيمنة على الطبيعة ليس الدافع الوحيد الذي يفسـر المسـار الخاص بتاريخ النـوع البشـري، إذ تتجلـى فـي **جدل التنوير** ميزة أخرى بشـرية تلعب دور الدافع الجارف لذلك المسار وهو الخوف، فالرغبة الشديدة في الهيمنـة علـى الطبيعـة تخلق في الإنسـان خوفا يائسـا مـن المجهول، لذلـك تنشـأ القـدرة علـى التفكير العقلاني كردّ على هـذا الخوف[3]،

(1) المصدر نفسه، ص 71.

(2) Wohlforth (Irving) "Entendre l'inouï. La dialectique de la Raison et ses sirénes" in *L'Ecole de francfort, la théorie critique entre philosophie et sociologie*" sous la (dir). Miguel Abensour et Geraldine Muhlman (Paris: éditions Kimé, 2002), p. 67.

(3) الخونـي (محسـن): التنويـر والنقـد: منزلـة كانـط فـي مدرسـة فرانكفـورت، ط1 (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004)، ص 221.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن تطور التفكير العلمي أو التقني وتوجهه نحو المجال التطبيقي - الأداتي قد مثّل لدى الإنسان ملاذا لإنهاء حالة الخوف التي كانت تعتريه دوما من الظواهر الطبيعية ومن "تهديداتها" المستمرة، وعلى حد تعبير هوركهايمر وأدورنو فإن:

ازدواجية الطبيعة إلى ما هو مظهر وما هو جوهر، إلى قوة وإلى فعل، وهذا ما يجعل كلا من العلم والأسطورة أمرين ممكنين، إنما تنبع من خوف الإنسان الذي يسعى للشرح من خلال التعبير[1].

لقد كان هدف هوركهايمر وأدورنو هو بيان الخوف الكامن في الإنسان الغربي وارتداده المستمر إلى اللاعقلانية والأسطورة التي حاول باستمرار وفي كل مرة التنصل منهما طوال تاريخه الحضاري، لذلك يكون هذا الإنسان واهما حين يعتقد أنه بواسطة معرفته العلمية وما ارتبط بهذه المعرفة من تقدم تكنولوجي وما أنتجه من وسائل وأدوات وأجهزة، وما انجر عنها من هيمنة كلية على الطبيعة، أنه تحرر فعلا من خوفه البدائي وتجرد من الأسطورة واللاعقل، بل هو يرتد إليهما باستمرار.

وفي هذا المعنى، نقرأ في **جدل التنوير** ما يلي: يعتقد الإنسان بتحرره من الخوف، عندما لا يعود ثمة شيء مجهول. هكذا خطّ طريق فك السحر دربه، وكذلك التنوير الذي يماهي بين الحي واللاحي كما تماهي الأسطورة بين اللاحي والحي. فالتنوير هو عقلنة الرعب الميثولوجي[2].

وهكذا، يعتبر الخوف حسب هوركهايمر وأدورنو مظهرا أساسيا لعلاقة الإنسان بالطبيعة عبر التاريخ الحضاري الغربي، لذلك يلعب الخوف لديهما دورا أساسيا في الفهم الدقيق للعقل الإنساني وسبر

---

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 37.

أغـواره العميقـة، والسـبب أن العقـل مدفـوع منـذ ولادتـه وإلى آخر مراحـل تاريخـه بالخـوف من الطبيعـة[1]، وذلك أن الخوف هو بمثابة دافع أولي أمام الصراع من أجل الهيمنة على الطبيعة ومنشط للقدرة على التفكير العقلاني ولاتساع السيطرة على الطبيعة، بل وامتداد هذه السـيطرة علـى الطبيعـة الداخلية للإنسـان، بحيث تحكمـت العقلانية الأداتيـة فـي دوافعـه الأوليـة وحياته الباطنية وأحكمـت قبضتها عليه، فنتج ما يسمى بالاغتراب والتشيؤ. وقد تتبع هوركهايمر وأدورنو تأثير ذلك في الحقل الفني أو الجمالي، إذ يعّد هذا الحقل أبرز مثال عن التراجع الذي أصاب التنوير وقيمه الأساسية، وقد بيّنا في **جدل التنوير** فـي فصـل يحمل عنـوان "صناعة الثقافـة. التنوير وخـداع الجماهير" كيف انحط العمل الفني وتقهقر في ظل السـيطرة الكلية التي تعرفها المجتمعـات الغربيـة المعاصرة، وما أصاب الحقل الثقافي من تراجع خطيـر علـى يـد الصناعة الثقافية وأجهزتهـا الإنتاجية والإعلامية، مما أفقد العمل الفني والثقافي أصالته وحقيقته فتحّول إلى مجرد وسـيلة تسـلية في أوقات الفراغ، أو أداة للتأثير الإيديولوجي على الجماهير وفي الترويج للبضائع للاسـتهلاك وتنميط الإنسـان قصد التحكم فيه. ضمن هذا السياق يقول هوركهايمر وأدورنو ما يلي:

تظـل الصناعـة الثقافيـة صناعة تسـلية، فهي تمارس سـلطتها على المسـتهلك بواسـطة التسـلية، التـي ينتهـي بها الأمر بالانتهـاء لا بمجرد إمـلاء بـل بالعدوانيـة - اللازمـة لهـا - تجـاه مـا هو أكثر منهـا، وبفعل تحـوّل كل نزعـات الصناعـة الثقافيـة في لحم الجمهور ودمه بمسـاعدة مجمـل السـيرورة الاجتماعيـة (...) إلا أن الأتمتـة قد بسـطت سـلطتها علـى الإنسـان فـي وقـت فراغه وفي سـعادته، فهي تحـدد بعمق صناعة

(1) الخوني (محسن): التنوير والنقد، ص 223.

المنتوجات التي تستخدم في التسلية[1].

يبدو من خلال ما تقدم، أن هوركهايمر وأدورنو قد أفلحا في نقد التنوير وعقلانيته التي أخذت طابعا أداتيا، ولهذا وجدنا أن مختلف نصوص جدل التنوير قد انصبّت على إظهار التأثير العميق الذي مارسته العقلانية الأداتية على مسار الحضارة الغربية، حيث أصبحت تمثل تسلطا على الطبيعة والإنسان بطريقة علمية ومنهجية ومدروسة، وطبيعي أن يكون التشيؤ والاغتراب والسيطرة الذي يطبع هذه الحضارة من أهم المقولات التي أكدها هوركهايمر وأدورنو، على اعتبار أن الحضارة الغربية إذا بقيت سجينة هذه المقولات لا تساعد على تحقيق حرية وسعادة الإنسان بقدر ما تعمل على استلابه وإخضاعه باستمرار، ولكن وعلى الرغم من ذلك، فإن هوركهايمر وأدورنو لم يكن موقفهما النقدي من العقلانية الأداتية ذريعة لترك مشروع التنوير لأن هذا الموقف النقدي كان موجها في الأساس إلى التحريف المستمر لقيم التنوير، وإلى تلك السلبيات التي ظهرت في مسار الحضارة الغربية والتي بلغت ذروتها في ظل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا.

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): ص 159.

مدرسة فرانكفورت
ونقد العقلانية الأداتية

يعتبر مفهوم العقلانية من أهم المفاهيم التي شكّلت المشروع الحضاري الغربي في مختلف أطوار تأسيسه وتكوينه، وخاصة منذ عصر الأنوار الذي ارتبط أيضا بالحداثة وشكّل نقطة تحوّل أساسية في مسارها، حيث أصبحت (La modernité) الغربية العقلنة والنقد والحرية والتقدم الإنساني مفاهيم وتصورات أساسية في الفكر والحضارة الغربيين، تجلى ذلك في المعاني الجديدة للطبيعة والإنسان والتاريخ التي تميزت جذريا عن المعاني التي كانت سائدة من قبل أي في الفترة ما قبل الحداثية التي هيمنت فيها المؤسسات الدينية الكنسية. غير أن الفكر الغربي لم يتوقف منذ عصر الأنوار وإلى حد الآن عن مساءلة أسسه ومقوماته ونتائجه وذلك لأن النقد كان مقوما أساسيا لهذا الفكر، بالإضافة أنه من القيم الأساسية للعقل التنويري، وبالأخص منذ اللحظة الكانطية التي قامت على الإيمان بقدرة العقل على إخضاع كل شيء لمحك النقد.

هذا، ومن أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي عملت على مساءلة ونقد المشروع الفلسفي التنويري الغربي نجد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي ضمت مجموعة من المفكرين كان في طليعتهم كل من ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وثيودور أدورنو (Theodor Adorno) وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse).

لقد أخذ هؤلاء على عاتقهم متابعة المشروع النقدي الذي أرساه كانط ولكن من منظور جديد، يقوم على تجذير النقد، أي القيام بنقد جذري وكامل للفكر والحضارة الغربيين، ولهذا مثّل كتاب **جدل التنوير**

الذي كان ثمرة جهد مشترك بين هوركهايمر وأدورنو منعطفا حاسما في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، إذ يحتوي هذا الكتاب النقد الجذري للتنوير "الذي ارتبك أكثر فأكثر في الأساطير واستقى جوهر مادته منها مع أنه كان يريد القضاء عليها وظل واقعا أسير سحرها وزعم الخروج من السيرورة التي تورط القدر مع الثأر، وذلك عبر ممارسته الثأر على هذه السيرورة بالذات"[1].

هذا، وقد قامت النظرية النقدية بنقد العقلانية الأنوارية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية المرتبطة بها والتي شكّلت الحداثة في الغرب كما قلنا، وقد استندت في ذلك على استيعاب عميق للتراث الفلسفي الغربي ودخلت في حوار نقدي مع مختلف اتجاهاته الفلسفية (الكانطية، الهيغيلية، الماركسية، الوضعية، البراغماتية، التوماوية الجديدة، وغيرها من التيارات والمذاهب).

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أنه لكي نحيط بمفهوم العقلانية لا بد من الانطلاق من السياق الفلسفي الحديث الذي نجد أبرز ممثليه الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت والإنكليزي فرانسيس بيكون. إذ يعتبر ديكارت مدشنا لحظة بداية هذه العقلانية، لأنه عمل على تأسيس كل شيء برده إلى الذات (Le sujet) عن طريق الكوجيتو وقد صاغها في عبارته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود"Cogito ergo sum، فالوعي بالأشياء والموجودات الخارجية حسب ديكارت ترد إلى الذات العاقلة كونها الأساس الثابت لكل يقين، وعندما وضع الذات في مقابل الموضوع تأسست تلك الثنائية الحادة بين الذات العارفة أو العاقلة (أي الإنسان) والموضوع المدروس الخاضع للمعرفة (أي الطبيعة).

---

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، ط1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 32.

وعلى هذا الأساس فإن الذات - وهي هنا تمثل جملة القدرات والملكات العقلية والنفسية التي يغلب عليها الطابع الفطري - هي معيار كل معرفة تسعى لتملك موضوعها الخارجي (Appropriation de l'objet) وبالتالي يصبح الإنسان باعتباره ذاتا عارفة مركزا معرفيا وأنطولوجيا، وهذا المفهوم يشكّل في حقيقة الأمر قطيعة معرفية مع التصور اللاهوتي-المسيحي الذي اعتبر ذات الإنسان تابعة من الناحيتين المعرفية والأنطولوجية إلى كائن أسمى من الإنسان. وانطلاقا من الموقف الديكارتي هذا تكون الذات قد طرحت بوصفها الذات الواعية التي تملك الثقة الكاملة في قدراتها على المعرفة وفي مواجهة العالم الموضوعي (الخارجي) وهو العالم الذي يخضع وفق هذا المنظور للحساب والغزو والسيطرة لأن المعرفة لا تكون غاية في ذاتها وإنما ترتبط بمنافع ومصالح البشر وسعيهم المستمر لاستغلال ثروات وخيرات الطبيعة، وهذا ما عبّر عنه ديكارت بقوله:

يمكننا أن نجد بدلا من الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس فلسفة عملية إذا عرفنا بواسطتها ما النار والماء والهواء والكواكب والسماوات وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة متميزة، كما نعرف آلات صناعنا، استطعنا أن نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال، **ونجعل أنفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها**[1].

هذا، وقد ظهرت العقلانية الديكارتية في لحظة تاريخية بدأت تتبلور فيها رؤية تعتبر فيها أن المعرفة العلمية والتقنية سلطة أو قوة غرضها الأساسي تملك الطبيعة والسيطرة عليها كما ذهب إلى ذلك هوركهايمر وأدورنو في **جدل التنوير**، وهذا حتى يكون الإنسان مالكا

(1) ديكارت (روني): مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، ط1 (الجزائر: دار موفم للنشر، 1991)، ص 82.

وسيدا على الطبيعة وتفوقه في ذلك لا يكون إلا في امتلاكه المعرفة والعلم، وهذا ما أشار إليه فرانسيس بيكون في كتابه **الأوغانون الجديد** بقوله "لا يمكن السيطرة على الطبيعة إلا بمعرفة قوانينها"[1]، غير أن هـذا الموقـف تجـاه الطبيعة، وهـو موقف نفعي وأداتي، قد ارتبط في المشـروع المعرفي الغربي بفكرة السـيطرة التي أصبحت ملازمة لهذا المشـروع، التـي أدت فـي آخـر المطاف إلى ظهور ما يسـميه مفكرو النظريـة النقديـة العقلانيـة الأداتيـة (La rationalité instrumentale)، وهـي نمـط مـن المعرفـة تقـوم بتوظيـف وتوجيه العقل نحـو الملاحظة والتجريـب والكميـم الحسـابي - الرياضي، وهذا النمـط المعرفي تقني في أساسه، وذلك لأن المعرفة العلمية التي تبلورت منذ العصر الحديث قـد ارتبطـت ارتباطـا وثيقا بالتقنية كونها أداة لتحقيـق النجاعة والفاعلية ولهـذا كانـت العقلانيـة الأداتيـة نتيجـة حتميـة لفكرة الصـراع من أجل السيطرة على الطبيعة، ويظهر لنا هذا جليا في **جدل التنوير** عندما يقول هوركهايمر وأدورنو بأنه:

مـن خـلال تشـغيل العقـل يبتعد النـاس عن الطبيعـة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السـيطرة عليها بما يشبه الشيء، أو ما يشبه الأداة، والذي بقي في شتى الظروف هو نفسه قاسما العالم، المعقد والمختلف وما هو معروف وواحد ومتماه، كذلك هـو المفهـوم الأداة المثاليـة التـي تسـمح بالإلمام بكل شـيء من طرف الذي يسـمح بالإمسـاك به (...). إن العقل ليس عقلا فقط إنه الطبيعة وقـد صـارت معقولـة عـن ذاتها، في المعرفة التي يـدرك العقل من ذاته كطبيعة منقسمة، الطبيعة التي تشير إلى نفسها كما في ما قبل التاريخ لا اسمها الذي اختصر في قوى الطبيعة الحية التي تعني أية قوة بل كشيء

---

(1) Bacon (Francis): *Novum organum*. Trad. Michel Malherbe et Marie Pousseur (Paris: éditions PUF, 1986), p. 101.

أعمى، إذ علاقة الاستقلال عن الطبيعة هو السيطرة عليها، دون ذلك لا وجود للعقل[1].

لقد اعتبرت العقلانية الأداتية الطبيعة مادة استعمالية يتم توظيفها في خدمة أهداف الإنسان العملية وفي تحقيق مصالحه ومنافعه المادية ولهذا السبب "لم تعد الطبيعة ذلكم الديكور الجميل الذي يدخل البهجة في النفوس، بغض النظر عن فائدته، بل أصبحت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة نفعية، استخدامية، وسائلية وأداتية، حوّلت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام والانتفاع"[2]. ضمن هذا السياق، الإنسان نفسه مجرد جزء أو عنصر من الطبيعة، فهو يخضع للتقنين والتنظيم والتوجيه مثل الطبيعة، ولهذا يمكننا القول بأنه أصبح مستوعب في كلية النظام الطبيعي والاجتماعي أيضا، باعتباره شيئا ثابتا ولهذا يلجأ إلى فرض المقولات الكمية على السلوك الإنساني وإخضاعه للقوانين الرياضية والقواعد القياسية حتى يتم التحكم فيه تحكما تاما وشاملا.

إن إخضاع كل شيء (الطبيعة والإنسان) للتجريب والتكميم الرياضي كما دعت إلى ذلك الفلسفة الوضعية أو الوضعانية (Le positivisme) جعل العقلانية عاجزة تماما عن إدراك العمليات الاجتماعية والإنسانية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنها تعجز تماما عن إدراك غائيات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية، وهو ما يعني أنه يصبح عاجزا تماما عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي، لهذا السبب نفسه تصبح العقلانية الأداتية غير قادرة على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضي

---

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 62.

(2) سبيلا (محمد): الحداثة وما بعد الحداثة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)، ص 65.

وإلى استشراف المستقبل، أي أن هذه العقلانية تسقط تماما في اللازمنية واللاتاريخية[1].

ويمكن القول، إنطلاقا مما سبق، أنه بقدر ما تنمو المعرفة العلمية - التي أخذت طابعا أداتيا - بقدر ما يجد الإنسان أن آفاق حريته وسعادته تتقلص وكذلك استقلاله الذاتي باعتباره فردا، بل إن قدرته على التخيل والحكم المستقل يتناقص أيضا[2]، لهذا السبب انشغلت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته كما قلنا، وذلك على الرغم أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والسعادة والتقدم شعارا لها، غير أن في حقيقة الأمر هنا قهر يمارس عليه بصور أشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية وفي مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند في نشاطاتها ووظائفها إلى المعرفة العلمية والتقنية وإلى الخبراء المختصين في مختلف المجالات، ولهذا استطاعت الدولة أن "تتحول إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة، فعرضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي وغير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها"[3]، وقد بلغت في ذلك حدودها القصوى حسب مفكري مدرسة فرانكفورت في النظم

---

(1) المسيري (عبد الوهاب): الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط2 (بيروت: دار الفكر، 2003)، ص 91.

(2) Horkheimer (Max): *Eclipse de la Raison*. Trad. Jacques Debousy, (Paris: éditions Payot, 1974), p. 10.

(3) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" حوليات كلية الآداب، الكويت، السنة 1992، العدد 13، ص 18.

الشمولية أو التوتاليتارية، التي بلغت أوجّها بعد صعود النازية وما حل بأوروبا في تلك الفترة التاريخية المأساوية من تاريخ الحضارة الغربية وما عرفته من وحشية وبربرية، فتحول التقدم إلى انتكاسة وتراجع خطير أصبح يهدد مصير هذه الحضارة لأن هذه الوحشية أو البربرية التي تجلت في مأساة الحرب العالمية الثانية، وما خلفته هذه الحرب من ضحايا لم تكن ذات طابع تقليدي وإنما استندت بالأحرى على المعرفة العلمية والتكنولوجية المتاحة في تلك الفترة التاريخية، ويظهر ذلك في طبيعة الأسلحة والعتاد والوسائل الحربية التي استخدمت من طرف الدول المتحاربة، وخاصة ألمانيا والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، أي تلك الدول المتقدمة تكنولوجيا.

هذا، وقد أصبحت السيطرة التي تمارسها العقلانية الأداتية على الإنسان اليوم أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفها في الماضي، لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، وهذا عندما أصبح خاضعا لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي، فأصبح الإنسان كما يقول ماركوز فاقدا لأبعاده ولم يعد يتقوّم إلا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وذلك لأن العقلانية الأداتية أو التكنولوجية كما يسميها أصبحت تفرز أشكالا جديدة من الوسائل والطرق والآليات القمعية التي تسحق الإنسان كليا وتحرمه من حريته واستقلاله الذاتي، وتحاول إقناعه بالحرية المزيفة، وهي بذلك تختزله في البعد الاستهلاكي الذي يحوّل الوجود الإنساني برمته إلى وضع بائس، وهذا ما أكده في كتابه **النظرية النقدية للمجتمع** بقوله:

يعيش الأفراد في المجتمع حيث يخضعون فيه لجهاز يشمل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك - المادي والفكري - فالعمل والتسلية والترفيه توجه حياتهم اليومية بل حتى حاجاتهم وما يتوقف عليه

حياتهم، وهذه الحياة الاجتماعية والفكرية مندمجة في عالم تاريخي خاص[1].

وكخلاصة لما تقدم، يمكننا القول بأن العقلانية التي تبلورت في الفكر الفلسفي الغربي منذ عصر الأنوار باعتباره الإطار المرجعي الفكري والتاريخي للحضارة الغربية (وقد أدمج فيه أيضا العناصر اليونانية القديمة أيضا) قد ارتبطت بفكرة السيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان أيضا بعد تعميم النموذج العلمي - التقني حتى يشمله ويستوعبه، حيث أصبح يعيش الاغتراب والتشيؤ، ففقد حريته واستقلاله الذاتي.

وفي مقابل العقلانية الأداتية وضع مفكرو مدرسة فرانكفورت العقلانية النقدية وذلك قصد إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي الغربي حتى يستأنف مهامه النقدية، ولإنقاذ المشروع الحضاري الغربي من الانهيار الكلي ويتجاوز معضلاته وأزماته.

إن العقلانية النقدية تقوم في الأساس على جعل النقد الأسلوب الرئيسي في النظر إلى الأشياء والمواقف والأفكار، ولهذا فهو لا يختزل في الجانب المعرفي وإنما يتوجه أيضا إلى الواقع الاجتماعي الملموس، وبهذا فهو نقد اجتماعي قريب من المعنى الذي مارسه كارل ماركس لتغيير الواقع الاجتماعي الذي يصير معه أكثر حرية وأرقى من الناحية الإنسانية، أي النقد الذي يرتبط بالممارسة، لأنه لا معنى لنقد منفصل عن الواقع الملموس، وعلى الرغم من أن مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت قد استندوا على مفهوم النقد الاجتماعي عند ماركس إلا أنهم وسعوا هذا المفهوم ليشمل ما هو أوسع من الأساس الاقتصادي أي النقد الجذري لعقلانية

(1) Marcuse (Herbert): *Pour une théorie critique de la société*. Traduit par Cornelius Haim (Paris: éditions Denoël, 1971), p. 192.

الأنوار ولما أفرزته من مظاهر السيطرة السياسية والفكرية والثقافية كما قلنا سابقا.

هذا، وإن العقلانية النقدية - حسب هوركهايمر وأدورنو - قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة، لذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله وإنما يمكن أن تقوم بجهد نقدي تجاه الأفكار والمؤسسات السائدة والمهيمنة، وبالتالي تتحقق عملية التحرر الإنساني ويتم تجاوز الاغتراب والتشيؤ، وباختصار شديد يحقق خلاص الإنسان، غير أن هذا التحرر أو الخلاص لا يمكن أن تنجزه الطبقة العاملة باعتبارها ذاتا تاريخية يقع على عاتقها تحقيق التجاوز التاريخي بحكم أنها تحمل بذور الثورة ضد الواقع اللاإنساني القائم، لأن الطبقة العاملة في نظر مفكري النظرية النقدية قد تم استيعابها داخل المجتمع المتقدم تكنولوجيا، وبالتالي أصبحت عاجزة وغير قادرة على تأدية دورها الثوري ومهامها التاريخية، وقد كان موقفهم النقدي هذا نوعا من الابتعاد الفكري عن الماركسية. لهذا، نلاحظ أن مفكري النظرية النقدية - وخاصة الجيل الأول - قد وصلوا إلى نوع من الانسداد في الأفق، ويظهر هذا في عجزهم عن إيجاد بدائل واقعية وملموسة لتغيير الواقع القائم ووضع حد لـ "طغيان" العقلانية الأداتية، ولهذا فضّل هوركهايمر في أواخر حياته الارتماء في أحضان اللاهوت الديني اليهودي[1] وصاغ أفكاره الأخيرة في إطار هذا اللاهوت، مؤكدا بأنه لا يمكن أن ينفصل الفكر الفلسفي عن البعد الديني. أما أدورنو وماركوز فقد اتجها نحو البعد الفني والجمالي باعتباره أفقا يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من طغيان العقلانية.

---

(1) Wiggershaus (Ralf): *L'école de Francfort. histoire, développement et signification. T*raduit de l'allemand par D. Gurcel (Paris: éditions PUF, 1993), p. 633.

ومـن هنـا تأتـي أهميـة العمـل الفلسـفي الـذي أنجـزه يورغـن هابرمـاز (Jürgen Habermas) وهـو أبرز أعضاء الجيل الثاني لمدرسـة فرانكفـورت، وإن كانـت لديـه اختلافـات مـع أقطـاب الجيـل الأول (هوركهايمـر، أدورنـو، ماركوز)، فمن خلال نزعته النقدية التي اكتسـبها باحتكاكـه بهـؤلاء. لقـد عمل هابرمـاز على تجاوز الانسـداد الذي وقع فيـه الجيـل الأول المتمثـل في عجزهم عن إيجاد بديل عملي وملموس للعقلانيـة الأداتيـة، وبـدون أن نفصـل كثيـرا فـي موقف هابرمـاز، نقول بـأن هـذا الأخيـر يميـز بين مسـتويين من العقلانية، الأولى أداتية تسـتند إلـى معرفـة تجريبيـة ورياضيـة وتخضع للقواعد التقنيـة التي تهدف إلى التحكـم أو السـيطرة، والثانيـة تواصليـة، التي تعني ذلـك التفاعل الذي يحـدد طبيعـة العلاقـات الاجتماعيـة أو الإنسـانية فـي حقبـة تاريخية ما بواسطة الرموز والتي تخضع للمعايير التي تحدد تطلعات أفراد المجتمع وتصـوغ فهـم هـؤلاء لذواتهم، ويتحـدّد ذلك في المجـالات الأخلاقية والجمالية والسياسية، قصد تحقيق التفاهم والاتفاق، ولهذا يتم استبعاد الإكراه والعنف والسيطرة لأن الفعل التواصلي عنده يرتكز على مقاربة تهـدف إلـى تحقيـق اتفاق مبني على قناعات متبادلة بين أفراد المجتمع، فيتحقـق إجمـاع عقلانـي يمكن أن يغير مسـار العقلانيـة الأداتية، ولهذا يجـب التفكيـر فـي العقلانية التواصلية[1]، كمـا ذهب إلى ذلك هابرماز في أحد أشهر مؤلفاته.

لقـد تبيّـن لنـا بعد هذا العرض المختصر أن مفهوم العقلانية في سياقه الفلسفي الغربي هو مفهوم متحوّل على الدوام، فهو يتخذ صورا وأشكال مختلفة، عقلانية أداتية، عقلانية نقدية، عقلانية تواصلية، الخ. وقد عملت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت على تتبع مسار هذه

(1) Habermas (Jürgen), *Le discours philosophique de la modernité*. Traduit par Christian Bouchindhomme (Paris: éditions Gallimard), p. 94.

الأشـكال المختلفة قصد الوصول إلى صورة العقلانية المناسـبة التي يمكن أن يحقق فيها الإنسان حريته وسعادته. غير أن ما يلاحظ على هـذه المدرسـة الفلسـفية الكبيـرة كما يقـول أحد المشـتغلين بالحقل الفلسـفي فـي الوطـن العربي هو أنهـا "نظرت إلى العقلانيـة والتنوير مـن منظـور غربـي وحسـب، وبذلك وقعت في التمركـز حول الذاتية الغربية التي تصورت، ولا زالت تتصور إلى حد كبير أن تاريخها هو التاريخ العالمي"[1].

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، ص 22.

مفهوم النقد الاجتماعي في مدرسة فرانكفورت

إن الفكر الفلسفي ليس فكراً منفصلاً عن الواقع، وعن المعاناة التي يعرفها الإنسان في حياته اليومية، وعن ما يدور في واقعه الاجتماعي والسياسي والتاريخي، فعلاقة الفكر الفلسفي بهذا الواقع علاقة قائمة، لأن الفلسفة كما يقول هيغل هي وعي عصرها معبرا عنه بالفكر[1]. غير أن هذا الارتباط لم يكن قصد فهمه وتفسيره فقط، وإنما - وبالإضافة إلي ذلك - محاولة لنقده ثم "تجاوزه"، ولهذا اكتست الفلسفة منذ نشأتها طابعا نقدياً، وهي في ذلك تصر على أن أفكار الناس وأفعالهم وغاياتهم لا يصح أن تكون وليدة الضرورة العمياء، كما أنها تحث الناس باستمرار على نقد هذه الأفكار والأفعال والغايات بل وبتجاوزها، وذلك بالسؤال عن حقيقتها وعدم التسليم بها، وهي في ذلك لا ترضى أن تسلم بشيء بغير نقد، لا بالأفكار العلمية والفلسفية، ولا بأشكال الحياة الاجتماعية، لا بالقيم السائدة ولا بالتقاليد المستقرة ولو تخلت عن النقد لتخلت عن روحها[2] لأن وظيفتها الحقيقية هي نقد الواقع القائم وتحليله، أو بعبارة أخرى نقول هي: ممارسة النقد الذي يعني الجهد العقلي والعملي لعدم تقبل الأفكار وأساليب الفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية

(1) Hegel (G.W.F): *Principes de la philosophie du droit.* Traduit par André Kaan (Paris: éditions Gallimard, 1983), p. 38.

(2) مكاوي (عبد الغفار): لم الفلسفة (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1981)، ص 49.

القائمـة وسـائر العلاقـات التي تربط الإنسـان بعالمـه ومجتمعه تقبلاً أعمى، وهو يبدل للتوفيق في جوانب الحياة الاجتماعية وبين الأفكار والأهـداف العامـة للعصـر وتمييـز لمظهر فيها مـن الجوهر، والبحث فـي أحوال الأشـياء والظواهـر وجذورها والمصالـح الكامنة وراءها، والمعـارف المرتبطـة بهذه المصالح، ومعرفتها معرفة حقة تفضي إلى تغييرهـا[1] وهـذا حتـى لا يضيع الإنسـان في ما هـو زائف أو يخضع لأفـكار كاذبـة أو أوهـام باطلـة. يقـول كانط (Kant) فـي مقدمة مقاله المشهور "ما الأنوار؟" مبيناً الغرض من ممارسة النقد الفلسفي أنه:

خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير قصور هو نفسه مسؤول عنه، لأن سـببه يكمـن ليـس فـي عيـب في العقل، بل في الافتقـار إلى القرار والشـجاعة في اسـتعماله دون إشـراف الغير. تجرأ على استعمال عقلك ذاك هو شعار الأنوار[2].

لقد استفاد هيغل من ثورة كانط النقدية في مجال حدود العقل، لكن هيغل نقلها إلى مجال أوسـع من العقل، هو التاريخ الإنسـاني، فبـدلاً مـن أن يكـون هـذا النقد موجها إلى العقل نفســه وإلى تحليل طبيعتـه وحـدوده لمعرفة الشـروط التي تجعـل المعرفة ممكنة أصبح موجهـا إلـى البحـث فـي دخـول العقل الطبيعة نفسـها ثـم تجليه في التاريـخ، حيـث أصبـح هو جوهر التاريـخ ومحركه أو على حد تعبير هيغـل: إن الفكـرة الوحيـدة التـي تجلبهـا الفلسـفة معها وهـي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسـيطة عن العقل التي تقول: إن العقل يسـيطر

---

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت" حوليات كلية الآداب، العدد 13، السنة 1992، ص 35.

(2) كانـط (إيمانويـل): "جـواب عن سـؤال مـا الأنوار"، ترجمة: حسـين حرب، مجلة الفكر العربي العاصر، العدد 48، السنة 1987، ص 129.

علـى العالـم، وأن تاريـخ العالـم بالتالـي يمثـل أمامنا بوصفه مسـارا عقليا[1].

وعلـى الرغـم مـن تأثـر كارل ماركـس بفلسـفة هيغـل غيـر أنـه عمـل علـى التخلـص مـن طابعها التجريـدي أو "المثالي"، وزعم أنه أوقف الجدل الهيغيلي على قدميه قصد التحول إلى ما يسميه بالنقد الاجتماعـي، وبهـذا المعنـى أصبحـت وظيفـة العقل الأساسـية عنده تتمثـل فـي نقـد الواقـع ومحاولة تغييره، أو كما يذكـر في **أطروحات حول فيور باخ** "إن الفلاسفة لم يفتئوا يؤولون العالم بأساليب متباينة إلا أن المهم هو تغييره"[2].

إن النقـد الاجتماعـي عنـد ماركـس ليـس منفصـلاً عـن الواقـع الذي يعيشـه الإنسـان، بل هو نقد يرتبط بالممارسـة والعمل والفعل قصـد تحقيـق التغييـر الضـروري للواقـع الاجتماعـي. وقـد كان هذا حجر الأسـاس للنظرية النقدية لمدرسـة فرانكفورت التي ظهرت في ألمانيـا، وتحديـدا فـي مدينـة فرانكفـورت، خلال النصـف الأول من القرن العشرين.

وهي حركة نقد فلسـفي واجتماعي، وضع أسسـها مجموعة من الفلاسفة أبرزهم هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز وإريك فـروم، ثـم طورهـا أحـد أبـرز فلاسـفتها وأعلامهـا المعاصرين، وهو يورغن هابرماز (Jürgen Habermas). يمكن القول إن بداية المشـروع الفلسفي النقدي للمدرسة كان مع نشأة معهد البحوث الاجتماعية الذي مارس نشاطه في بداية سنة 1923، وتفرغ لبحث المشكلات الاجتماعية

---

(1) هيغـل (فريدريـش): العقـل فـي التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 78.

(2) ماركـس (كارل): أطروحـات حـول فويرباخ، ترجمة: محمـد العريبي (تونس: دار التقدم، 1981)، ص 10.

والسياسية، وتولى الإشراف على المعهد في البداية كارل غرونبرغ، وهو أحد أبرز مفكري المدرسة الماركسية النمساوية، ثم خلفه ماكس هوركهايمر عندما عين مديرا للمعهد، حيث جعل من الفلسفة النقدية الموضوع الأساسي للنظرية الاجتماعية التي اهتمت في البداية بتحليل البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع القائم، ويظهر هذا الاهتمام بالجانب الفلسفي النقدي عند هوركهايمر في مقاله الافتتاحي للمعهد الذي كان عنوانه "الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الأبحاث الاجتماعية".

ومع استيلاء النازية على الحكم سنة 1933، أغلق معهد البحوث الاجتماعية وغادر أعضاؤه (وأغلبهم كانوا من اليهود) إلى بعض العواصم الأوروبية كجنيف وباريس ولندن ثم نقل المعهد سنة 1934 إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ولا شك إن هجرة مدرسة فرانكفورت إلى الولايات المتحدة قد أثرت إلى حد كبير في أعمالهم لذلك فإنهم، ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية، وغروب النظم الفاشية والنازية شرعوا في تحليل المجتمع الرأسمالي الذي كان سائدا بصورة متميزة في أمريكا، خاصة مع تنامي نظامه الاقتصادي التي كونت الرأسمالية قوته، وهو ما يفسر توجه بحوث المعهد هناك إلى قضايا عديدة في هذا المجتمع، كقضية السيطرة الشاملة، والقضاء على قيمة الفرد، والقهر التقني، وصناعة الثقافة[1]، وبهذا المعنى يمكننا القول إن المشروع الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت لم يكن منفصلاً عن السياق التاريخي والاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الغربية، بل إن المدرسة قد واكبت بعض الأحداث السياسية والاقتصادية التي أثرت فعلياً على هذا المشروع، منها اندلاع الحرب العالمية الأولى

(1) بوتومور (توم): مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط1 (طرابلس: دار أويا، 1998)، ص 56.

والبلشفية في روسيا، وإخفاق الثورة في ألمانيا، وعجز الحركات الاشتراكية الراديكالية في أوروبا الغربية، وظهور الستالينية في الاتحاد السوفياتي، والنظم الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا، وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الاقتصادية والإيديولوجية خاصة بعد خروجها من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي مرت بها المجتمعات الغربية في الثلاثينات من القرن العشرين[1]. ومن هنا وجدت مدرسة فرانكفورت[*] نفسها تضطلع بمهمة رئيسية، تتمثل في ممارسة نمط من النقد الفلسفي ينصب أساساً على الوضع الاجتماعي قصد تغييره وتجاوزه. لهذا وجه فلاسفة هذه مدرسة انتقاداتهم الحادة للمجتمعات المعاصرة وتحديداً المجتمعات المتقدمة صناعياً القائمة على السيطرة، غير أن مفهوم السيطرة في أشكالها المعاصرة يختلف عن ما عرفته المجتمعات القديمة، ففي العصور الماضية كان يمارس السيطرة حاكم مستبد وطاغية، لا تستند هذه السيطرة على أي أساس عقلي أو منطقي. أما في عصرنا هذا فهي تتم لا انطلاقا من مستوى محدد من اللانضج الطبيعي والتقني وإنما انطلاقاً من موقف قوة، فطبقات المجتمع المعاصر (الفكرية والمادية) أعظم بما لا يقاس مما كانت عليه في الماضي، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الأفراد أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس، وهو ينفرد من غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه

(1) المرجع نفسه، ص 20.

(*) لمعرفة أعمق بنشأة وتطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت انظر:

- Jay (Martin): L'imagination dialectique.histoire de l'école de francfort de 1923 à 1950. Trad. E. Moreno et A. Spiquel (Paris: Éditions Payot 1977).
- Wiggershaus (Ralf): L'école de francfort. Histoire. Développement et signification. Trad. L. Gurcel (Paris: Edit. PUF, 1993).
- Held (D): introduction to critical theory. Horkheimer to Habermas.
- (Berkeley. University of California Press 1980).

المعرفة العلمية والتكنولوجية أو العقلانية بدلاً من العنف للوصول إلى أغراضه[1] لذا يأتي نقد السيطرة من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت ملازما للعقلانية التي يتم فيها استخدام كافة الوسائل والطرق العلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية قصد تحقيق السيطرة، الأمر الذي حدا بهؤلاء الفلاسفة لنقد هذه العقلانية التي ارتبطت بالسيطرة في ظل السياق التاريخي الذي عرفته المجتمعات الغربية وخاصة منذ عصر التنوير الأوروبي الذي نصب العقل أداة لممارسة النقد ولإنتاج المعرفة، إلى جانب تمجيده للحرية، والإيمان بها إيماناً لا حد له، وقد كان الغرض منه تحرير الإنسان من التعصب والخوف، بالإضافة إلى تحريره من السلطة المطلقة وتحرير العالم من سحره لصالح المعرفة العلمية.

لقد كان التنوير لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت يمثل مشروعاً للتحرر الإنساني، ويقوم هذا المشروع على العقلانية قصد التخلص من مختلف أشكال الهيمنة التي عرفها الإنسان، غير أنه في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الأوروبية اتضح أن هذا المشروع أبعد من تحقيق التحرير الإنساني المنشود،، بل على العكس من ذلك تماماً، كرّس أشكالاً جديدة من العبودية والتي تتم باسم العقلانية الأداتية فمشروع التنوير حتى وإن ادعى تحرير المجتمعات (الغربية بالخصوص) من وضع السيطرة، فإنه في نهاية الأمر قد أصابته انتكاسة أو تراجع، وتحوّل إلى مشروع غير إنساني، في هذا السياق يقول هوركهايمر وأدورنو في **جدل التنوير**:

من خلال تشغيل العقل يبتعد الناس عن الطبيعة ليجعلوها إذا صح القول أمام أنظارهم ليروا في نهاية الأمر كيفية السيطرة عليها. بما

(1) ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3 (بيروت: دار الآداب، 1988)، ص 26.

يشبه الشيء أو بما يشبه الأداة ويبقى في شتى الظروف هو نفسه قاسما العالـم، المعقـد والمختلـف وما هو معـروف وواحد ومتماه، كذلك هو المفهـوم الأداة فالعقـل ليـس عقلا فقط، إنه الطبيعة وقد صارت معقولة فـي غربتهـا عـن ذاتها، فـي المعرفة التي يدركها العقـل من ذاته كطبيعة منقسـمة. إن علاقـة الاسـتقلال عـن الطبيعـة هـو السـيطرة عليهـا، دون ذلك لا وجود للعقل[1] هذا، ويمكننا القول إن مشروع التنوير الغربي قد أفرز فكرة السـيطرة على الطبيعة، وقد كان للفيلسـوف الإنكليزي فرنسيس بيكون السبق في "التبشير" بدور المعرفة العلمية في السيطرة على الطبيعة عندما اعتبر المعرفة قوة وسـلطة لدى الإنسـان الحديث تمكنـه مـن تحقيـق هـذا الغـرض. وهكذا تحولـت المعرفـة إلي أداة سـيطرة بـدلاً مـن أن تكون أداة تحـرر، وذلك عندما أصبحت مرتبطة بالغايـات السياسـية والاجتماعيـة التـي تتوخى الهيمنة والسـيطرة، أو بعبـارة أخـرى عندمـا ارتبطـت فكرة السـيطرة على الطبيعة بالسـيطرة علـى المجتمـع. وهـذا مـا يؤكده هوركهايمر في كتابه **بدايات فلسـفة التاريخ البرجوازية** بقوله:

لكن هذا المجتمع لا يعتمد على السيطرة على الطبيعة بالمعنى الضيـق، وعلى ابتكار وسـائل جديـدة للإنتاج واختراع الآلات وبلوغ مستوى صحي معين فحسب، إنه يقوم أيضاً على سيطرة بعض الناس على أ ناس آخرين. ومجمل الوسـائل التي تؤدي إلى هذه السـيطرة، وإلى الإجراءات التي تسـتخدم للمحافظة إلى هذه السـيطرة، هي ما ندعوه السياسـية[2] وهذا ما يجعلنا نقول بأن السـيطرة أصبحت تعتمد

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: ج. كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2005)، ص 62.

(2) هوركايمـر (ماكـس): بدايـات فلسـفة التاريـخ البرجوازيـة، ترجمـة: محمـد علـي اليوسفي (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص 13.

على العقلانية نفسها، أو تحديداً على نمط معين من العقلانية يسميها فلاسفة مدرسة فرانكفورت "العقلانية الأداتية" وتعني عندهم نمطاً من التفكير السائد في المجتمعات الغربية المعاصرة، وخاصة المتقدمة علمياً وتكنولوجياً وما يميز هذا التفكير الأداتي هو التزامه بالإجراءات والوسائل دون النظر إلى الغايات أي أنه يلتزم بتوظيف الوسائل دون تساؤل عن مضمون الغايات، وهل هي في خدمة الإنسان أم هي معادية له؟ فهو يكتفي بالنظر إلى الإنسان أو إلى الحياة الاجتماعية من منظور العلوم الطبيعية باعتبارها شيئا ثابتا وكما واضحا، ويعتمد على المقولات الكمية ويخضع الوقائع والظواهر الطبيعية والإنسانية للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية حتى يتمكن من التحكم في الواقع الطبيعي أو الاجتماعي[1]. ويتضح هذا التفكير الأداتي من منظور فلاسفة مدرسة فرانكفورت في أسلوب التفكير العلمي والتقني كما عبرت عنه النزعة الوضعية، وخاصة منذ أوغست كونت الذي كان يقول بإمكانية دراسة المجتمع بنفس الأساليب والطرق والخطوات المنهجية التي تدرس بها العلوم الطبيعية، وهذا حتى يحقق علم الاجتماع تقدما معرفياً ونتائج علمية ويصل إلى "القوانين" التي تحكم المجتمع. لقد أخذ كونت الأساس المنهجي العلمي الذي حقق نجاحات علمية من مجال العلوم الطبيعية ووسع من مجال صلاحيته، ليشمل الحياة الاجتماعية، حيث يتم النظر إلى المجتمع على أنه مركب من الوقائع التي تحكمها قوانين عامة ولكن بدرجات متفاوتة. أما دور السوسيولوجي فيتمثل في ملاحظة الظواهر الاجتماعية والاكتفاء بتسجيل ما هو مشاهد وتحليل هذه الظواهر ووصفها بأكبر قدر من الدقة، اعتمادا على الاختبار واحترام الحياد والموضوعية أثناء البحث، انطلاقا من هذا فإن مسألة تغيير المجتمع

---

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، ص 16.

ليس عملاً علمياً. لقد اتجه المذهب الوضعي إلى جعل دراسة المجتمع مماثلة لدراسة الطبيعة، بحيث إن العلم الطبيعي - ولا سيما البيولوجيا - أصبح الأنموذج المنهجي للنظرية الاجتماعية، وهدفها هو أن تجعل من الدراسة الاجتماعية علماً يبحث - كما قلنا - في قوانين اجتماعية مشابهة في صحتها ودقتها للقوانين الفيزيائية، لأن حركة المجتمع تخضع كما يقول أوغست كونت بالضرورة لهذه القوانين التي لا تتغير، بدلا من أن يحكمها نوع من الإرادة[1].

لقد وجّه فلاسفة مدرسة فرانكفورت انتقادات حادة إلى النزعة الوضعية التي ادّعت الموضوعية والحياد، وتؤكد على الوقوف عند حد الملاحظة والاختبار عند دراسة الظواهر الاجتماعية، ذلك أن الوضعية في إيلائها العناية لما موجود وقائم والحياد الذي تلتزم به في دراستها للظواهر الاجتماعية، فإنها تقر الوضع الاجتماعي القائم وتعترض سبيل أي تغيير جذري له، ويعتبر هذا مدعاة للحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم والمصالح المهيمنة فيه ويؤدي هذا إلى التخلي عن نقد المجتمع وطرح أهداف إنسانية عليا للتحقيق. فالنقد لم يعد له من مصداقية، وكل من المعرفة والفكر شأنهما شأن العلم لم يعد لهما من غاية إلا إعادة إنتاج المجتمع[2]. في حين كان يجب أن تتجه الدراسات الاجتماعية نحو نقد الحياة الاجتماعية القائمة، ليصبح وعي المجتمع بحاله والكشف عن كل تناقضاته، وإذا لم يتحقق هذا النقد فستتحول هذه الدراسات في مفهومها الوضعي العلموي إلى تبرير ما هو موجود وسائد في المجتمع، ولهذا اعترض هابر ماز

(1) Comte (Auguste): Cours de philosophie positive (Paris: les éditions classiques, 1936), p. 67.

(2) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 38.

علـى النزعـة الوضعية بخصـوص موقفها من المعرفة العلمية وخاصة في مجال العلوم الفيزيائية والرياضية، وعلى دورها الإيديولوجي، من حيث أنها نزعة قد تضفي صفة الشـرعية على أشـكال الرقابة والقمع فـي المجتمـع الصناعـي المتقـدم برفـع شـعار "حياد" العلـم والتقنية ومناداتها بضرورة توافر ذلك حتى في الدراسـات الاجتماعية كشـرط لازم للحاقها بركب العلوم الفيزيائية والرياضية، وتحقيق تقدم علمي في هذا المجال. غير أنه شرط يتجاهل خصوصية العلوم الاجتماعية وطبيعة أساسها الإيبستيمولوجي[1].

وفي هذا السياق يؤكد هابرماز على عدم إمكانية تحقيق "الحياد" فـي مجـال المعرفـة العلميـة، لأن المصلحة هـي التي أصبحت توجه سيرورات المعرفة العلمية، وما يعنيه بالمصلحة هو أن المجتمع دائما يطور المعرفة لغرض ما تتمثل في المصلحة التقنية والتي تتجلى في العلوم الوضعية التي تهدف إلى السيطرة الأداتية على الطبيعة، والتي انتقلت إلى الإنسان نفسه الذي تحول إلى أداة أو "شيء"، وهذا عندما أصبحت المعرفة العلمية والتقنية التي قادت دائما إلى تحكم متواصل وأكثـر فاعليـة، قدمـت من ثـم الأدوات لسـيطرة الإنسـان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة[2].

لقـد نقـل منطـق السـيطرة بالكامـل للتحكـم في الإنسـان، لهذا يرفـض فلاسـفة مدرسـة فرانكفـورت أي" تماثـل معرفـي" قـد يقوم بيـن الظواهـر الطبيعيـة والظواهـر الاجتماعية لأن الحيـاة الاجتماعية لا تخضـع للقوانيـن التـي تحكـم الظواهـر الطبيعية الأمـر الذي حدا بهؤلاء الفلاسفة لنقد النزعة الوضعية والعلموية والكشف عن خلفيتها

(1) يافوت (سالم): المناحي الجديدة للفكر المعاصر، ص 103.

(2) هابرمـاس (يورغـن): العلـم والتقنية "كإديولوجيا"، ترجمة: حسـن صقر (بيروت: منشورات الجمل، 2003)، ص 51.

الإيديولوجية التي أصبحت تعمل على إخفاء غير مباشر للشرعية على المجتمعات القائمة على السيطرة وهي المجتمعات التي تستند إلى المعرفة العلمية والتقنية التي تكرس هذه السيطرة على الفرد. لذا يرى ماركوز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** بأن المعرفة العلمية والتقنية، في ظل المجتمعات المقدمة صناعيا أصبحت ترسّخ دعائم نظام كامل من السيطرة الذي يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالا من الحياة، تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية وتحرير الإنسان ولهذا أصبحت هذه المجتمعات تبدو وكأنها قادرة على الحيلولة دون أي تغيير اجتماعي، أي دون أي تحول النوعي يمكن أن يؤدي إلى قيام وضع جديد أو مؤسسات مختلفة اختلافا جوهرياً وإلى ظهور نمط جديد للحياة، ولهذا أصبحت هذه المجتمعات القائمة تضع العراقيل أمام التغيير الاجتماعي[1].

يمكننا القول بأن المعرفة العلمية والتقنية لم تلتزم "الحياد العلمي" كما كان منوطا بها، بل تحولت إلي أداة تستعمل وتوظف في السيطرة على الإنسان قصد إخضاعه لأجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية التي يجب أن يكيف الأفراد أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها، ويضطرون من أجل ذلك إلى قمع طبيعتهم، بل يبلغ بهم الأمر في كثير من الأحيان إلى "عدم الشعور" بالقمع الذي تمارسه عليهم تلك الأجهزة والمؤسسات التي أصبحت توحد أنماط سلوكهم، بل وتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة كما أكد ذلك هربرت ماركوز.

إن هذه الحاجات أصبح يشبعها المجتمع الاستهلاكي معتمدا في ذلك على وسائل الإشهار والدعاية التي استطاعت أن تخضع

---

(1) ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ص 28.

الأفـراد لمطالـب الاسـتهلاك، غيـر أن أخطـر ما في الأمـر أن هؤلاء الأفراد أصبحوا في ظل هذه الشـروط يستسـلمون لهذه الأوضاع بل ويقاومون كل محاولة لتغييرها، معتقدين أن هذا التغيير ضد مصالحهم لا ضد مصالح القوى الاقتصادية والسياسـية المسـيطرة عليهم[1]. لقد رصـد يورغـن هابرمـاز - كما قلنا سـابقا - ظاهـرة العقلانية الأداتية التي أصبحت توجه وتوظف داخل المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، وضمن سياق الوضع الاجتماعي القائم، في إخضاع الأفراد، وسماها هابرمـاز إخضـاع عالـم الحيـاة أي الحيـاة المعاشـة للفرد مع وسـطه الاجتماعـي، حيـث إن المؤسسـات الاقتصاديـة والسياسـية والإدارية قـد قلصـت "عالـم الحياة"، واسـتعبدت الفرد الـذي ذاب داخل هذه المؤسسـات، ففقد حريته واسـتقلاله الذاتي (Autonomie) ولهذا كان العمل الأساسـي لدى فلاسـفة مدرسة فرانكفورت يتمثل في إنقاذ الفرد مـن هـذا الوضع المأسـاوي الذي أصبح يعيشـه اليـوم، ولهذا كان تغيير الوضـع القائـم ضروريـا، وذلك لأن الإنسـان المعاصر في حاجة ماسـة إليه حتى يتخلص من السـيطرة بمختلف أشـكالها وقد عبروا من خلال النقد الفلسـفي عن سـعيهم وعملهم لتغيير المجتمع القائم تغيراً جذرياً لا يقتصر على نظمه الاقتصادية والسياسية بل يمتد إلى ما هو أعمق من ذلك يقول هوركهايمر عن أهمية ذلك:

إن الوظيفة الحقيقية للفلسفة تتمثل في نقدها للسيطرة السائدة في المجتمع والغرض الأساسـي من ممارسـة هذا النقد هو إبعاد الإنسـانية من الضياع الذي يمكن أن يمس الأفكار والنشاطات التي يعمل التنظيم الاجتماعـي القائـم علـى فرضهـا علـى أعضائـه[2]. لكـن إذا وقفنا عند

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، ص 18.

(2) Horkheimer (Max): "La fonction sociale de la philosophie". Trad. n. Gabriel et G. Muhlmann. in revue tumultes, Année 2004, n. 17-18, p. 352.

حدود النقد قد لا يمكننا تحقيق التغيير الاجتماعي المنشود، لذا كان من الضروري العمل على تغيير الوضع الاجتماعي فهل قدم فلاسفة مدرسة فرانكفورت حلولاً عملية لتحقيق هذا التغيير؟

الواقع أننا نجد بخصوص هذه المسألة بعض الاختلافات، مثل الاختلاف بين أدورنو من ناحية وماركوز من ناحية أخرى، فقد كان يرى هذا الأخير أن تغيير واقع المجتمع القائم، يكون بالبحث عن قوى اجتماعية جديدة لم تنخرط بعد في مؤسسات المجتمع القائم وهي "القوى الهامشية" في المجتمع التي لم يتم استيعابها وإدماجها، كالمنبوذين والعاطلين عن العمل، وأضاف إليهم ماركوز الشباب والطلبة التي يجمعها عمق الرفض وعمق المعارضة، علما أن ماركوز يعتبر أن البروليتاريا أصبحت في المجتمعات الحالية طبقة غير قادرة على تغيير الوضع القائم نتيجة اندماجها واحتوائها في النظام القائم. لذا فإنه يعتبر أن التغيير الاجتماعي أصبح يتوقف على "القوى الاجتماعية" التي لم يتم إدماجها. أما أدورنو فلم ير إمكانية تحقيق هذا التغيير المنشود بواسطة القوى غير المندمجة في النظام أو النسق القائم، وإنما ارتأى ذلك في المجال أو البعد الفني والجمالي، لأن هذا الأخير هو في صميمه "احتجاج" و"رفض" للمجتمع القائم وللسيطرة التي تفرضها عقلانية الأداتية. فالفن حسب أدورنو أصبح في عصر هيمنة العقلانية والتكنولوجيا ملاذا للإنسان المعاصر، إنه يمثل اليوم ذلك الفكر المغاير نوعيا لما هو قائم في المجتمع، وأفق تحقيق عالم إنساني أفضل، حيث تزول فيه تناقضات الواقع. لقد أكد أدورنو على الدور النقدي للفن، وعمل على استخراج دلالاته وأبعاده الاجتماعية والسياسية قصد تحقيق التغيير المنشود، من حيث أنه يمكن أن "يعيد صياغة العالم" بطريقة مختلفة تماما، بل ويسهم في تحرير الإنسان أيضا، لذا فإن الأعمال الفنية - وخاصة الأدبية

منها - يمكن أن تؤدي هذا الدور، فالروايات الأدبية لصمويل بيكيت "Samuel Beckett" مثلا تعتبر طليعية[1]. لكن أليس هذا تنازلا عن مهمة التغيير الاجتماعي؟ في الحقيقة أن رأي أدورنو بخصوص دور الفن ينطوي على قدر كبير من المبالغة وذلك لأن الفن ليس كافيا لتغيير المجتمع.

صحيح إن الفن يمكن أن يكون احتجاجا على المؤسسات القائمة، ولكنه عاجز عن تغييرها، ذلك أن التغيير الفعلي والواقعي لأوضاع الإنسان الذي يعاني السيطرة لا يمكن أن يتم بالفن وحده، وفي الحقيقة إن أقصى ما يمكن أن يفعله الفن هو النقد.

وأخيراً يمكن القول أن أهم ما يذكر لفلاسفة مدرسة فرانكفورت هو أنهم أكدوا على الدور النقدي للفكر الفلسفي، وهذا ما قاموا به على مستوى تحليلاتهم النقدية للمجتمعات المتقدمة صناعيا القائمة على السيطرة التي تتحكم فيها تلك القوى والمصالح الاجتماعية والاقتصادية المتحكمة في المشروع العلمي والتكنولوجي وانشغالهم بمصير الفرد، ذلك لأن العقلانية الأداتية قد فرض عليه من القيود ما سلبه حريته، وهذا ما جعل هذه العقلانية لا تحقق غرضها الأصلي الذي بشر به فلاسفة التنوير والمتمثل في تحقيق حرية وسعادة الإنسان.

غير أن السؤال الذي يمكن أن نطرحه في سياق نقدنا لمدرسة فرانكفورت هو هل استطاعت هذه المدرسة الفلسفية والاجتماعية بالفعل إنقاذ الفرد من الضياع ومن الاغتراب الذي يعانيه في المجتمعات القائمة؟ هل استطاعت أن تقدم مشروعا بديلا لما هو قائم يكون أساسيا لتحقيق التغيير الاجتماعي المنشود؟

---

(1) Jiménez (Marc): Adorno et la Modernité: vers une Esthétique négative (Paris: Éditions klincksieck, 1986), p. 212.

في الحقيقة هناك الكثير من النقاط عن هذه المدرسة تستحق النقد، وهذا تماشيا مع منهجهم النقدي، وربما يؤخذ عليها أنها عجزت عن تقديم بديل واقعي لإخراج الإنسان من وضعه الحالي وهذا على الرغم من أنهم كانوا يلحون باستمرار على ضرورة التغيير الشامل لما هو قائم، لكن على أفكار كان يغلب عليها الطابع الطوباوي ومع ذلك يجب أن نشيد بدور هؤلاء المفكرين في نقد المجتمعات المتقدمة صناعيا، القائمة على فكرة التقدم الإنساني المزعوم، وفي فضح المجتمعات الأوضاع الإنسانية التي يعيشها الإنسان في هذه المجتمعات، ومنها المجتمعات العربية التي أصبحت بدورها تعاني من هذه الأوضاع ومن أشكال السيطرة السائدة اليوم وخاصة في حالة ما يعرف اليوم بالعولمة التي تمثل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني العالمي التي تمثل في كثير من جوانبها وأبعادها السيطرة من قبل القوى والدوائر والمؤسسات الدولية الحاكمة التي تهدف إلى ترسيخ الهيمنة على الأفراد والجماعات والشعوب، وفي هذا السياق يمكننا القول براهنية أفكار وأراء فلاسفة مدرسة فرانكفورت وخاصة مع يورغن هابرماز وأكسل هونيث (Axel Honneth) (المولود في 1949) المدير الحالي لمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت.

مسألة التقنية بين هيدغر ومفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

لقد بيّن لنا تقصي كتابات الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) أن طرح هؤلاء الفلاسفة لمسألة التقنية أو "العقلانية التقنية" La rationalité technique كان متأثرا في كثير من الجوانب بموقف وتحليل الفيلسوف الكبير مارتن هيدغر (Martin Heidegger) للتقنية، وهذا في سياق ما يسميّه بنهاية ميتافيزيقا الذاتية.

لم يكتف هيدغر بنقد مظاهر التقنية ونتائجها، وخاصة السلبية منها، كالقنابل الذرية والهيدروجينية التي أصبحت تهدّد الوجود الإنساني، وهي الصورة السلبية للتقنية ولسوء استخدامها في عصرنا هذا الذي عرف ثورات علمية وتقنية كبيرة في خضم التطورات السريعة التي عرفتها المعرفة العلمية، وخاصة مجال الفيزياء النووية. لقد انصب اهتمام هيدغر في البحث عن ماهية التقنية وهذا تطبيقا لمنهجه الفينومنولوجي الذي يقوم على الذهاب من الظاهرة إلى الماهية، أو مما هو خاص إلى ما يؤسس الحضور.

إن التقنية في نظره ليست ذلك الجانب التطبيقي - العملي من المعرفة العلمية بل هذه المعرفة نفسها هي في جوهرها تقنية، وإذا كانت هذه الأخيرة قد مثلت في الماضي ذلك الجانب التطبيقي والعملي الذي حققه الإنسان، فذلك لم يعد يقبل به اليوم، حيث تطورت المعرفة العلمية وأصبحت ذات طابع تقني - أداتي.

إن ماهية التقنية عند هيدغر لا تتمثل في ما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة ووسائل، إذ إن هذه الأخيرة ما هي سوى

مظاهرها إن ماهية التقنية هي في نظره ميتافيزيقا، أي نمط من العلاقة بين الإنسـان والوجود، وهذا المعنى الذي اكتسـته التقنية كان منذ أن أخذت الميتافيزيقـا الغربيـة شـكلها الأنثروبولوجـي أي الإنسـاني وتحولت إلى سـوى على مسـتوى الموجود. وقد تم ذلك حسـب هيدغر نزعة إنسانية، ولم تعد تطرح منذ القرن السابع عشر مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت، حيـث تعتبـر فلسـفته الأسـاس المنهجي الذي شـكّل وبلور هـذه النظرة الإنسانية أو الذاتية التي عملت على تحديد كل شيء من خلال رده إلى الـذات الإنسـانية، حيـث أصبح فيها العقل مصدرا لكل حقيقة ومسـتقرا لكل معرفة، وبهذا المعنى، تكون هذه الذات قد طرحت بوصفها مركزا ومرجعا أما مضمونها فهو الفعل والإرادة التي تتجه نحو السـيطرة على الطبيعة أو على حد تعبير ديكارت أن يصبح الإنسـان "سـيد" و"مالك" الطبيعة، والذي يضع نصب عينيه "ذاته" في مقابل العالم بوصفه موضوعا يجب أن يتحكم فيه تحكما كليا وهذا ما يوضحه هيدغر بقوله:

مـع ديكارت تكتمـل الميتافيزيقا الغربية، فتصبح المعرفة موضوعا للتمثل حيث يوضع الشيء أمام الذات، وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا الديكارتيـة مـن الميتافيزيقا التقليدية لتمثل الذاتية، حيث تكون الأنا هي الموضـوع المتميـز والمفضـل للميتافيزيقا بحيث يمكننا القول إن الفكر يسـتحضر ويوضح كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شـيء حاضر أمامه، ومن ثمة يحوله إلى موضوع[1].

انطلاقـا مـن الـذات الإنسـانية سـتغدو الطبيعـة مجـرد موضوع للتحكـم، والتـي يجـب أن تخضع للحسـاب والتكميم والاسـتهلاك، حيث ينسى فيها الإنسان الوجود ويعتبر نفسه سيدا على الطبيعة، وما تتضمنـه هـذه الأخيـرة من أشـياء هي مجرد "مـواد أولية"، ومن هنا فإن

Heidegger (Martin): *Chemins qui ne ménent nulle part.* Traduction: (1) Wolfgong Brokmeier (Paris: Editions Gallimard, 1962), p. 114.

علاقة الإنسان بالتقنية عند هيدغر تندرج في فكرة ما يسمى عنده بنسيان الوجود (**L’oubli de l’être**) في نظر هيدغر يجب التمييز أنطولوجيا بين الوجود والموجود، غير أن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزّت اهتمامها على الموجود، والفرق الأساسي بين هذين المستويين الأنطولوجيين هو أن الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة، بمعنى أن يكون موضوعا، سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الوجود فلا يمكن حصره وقياسه وتمثله كموضوع، و"نسيان" هذا الفرق الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا فكرا نسي الوجود[1].

إن فهم هذا الفرق هو الذي يمكننا من فهم موقفه من التقنية باعتبارها موقفا أنطولوجيا وليست مجرد علاقة للإنسان بالطبيعة، أو كونها ناتجة عن تطور للمعرفة العلمية، وخاصة في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية، في هذا السياق يقول هيدغر:

إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك، وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات بل يحدد كل موقف للإنسان - في إمكانياته الخاصة - أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز، وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل

(1) طواع (محمد): هيدجر والميتافيزيقا. مقاربة تربة التأويل التقني للفكر (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002)، ص 44.

شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته[1].

انطلاقـا مـن هـذا يرى هيدغـر أن التقنية ليسـت أداة في متناول الإنسـان المعاصر، بل أصبحت التقنية نفسـها تسـتحوذ وتسيطر عليه، ولم يعد الإنسان قادرا من الانفلات من حتميتها وضروراتها، بل أكثر من ذلك، سببت له التيه وعدم الاستقرار وأخذت تظهر له وكأنها شيئا مسـتقلا عنـه، واعتبرتـه مجـرد "دمية" بين مخالـب الآلات والأجهزة التي تسـتعبده، بل إن التقنية قد حولت الإنسـان إلى مجرد "موظف للتقنية"[2]، وهو ما يمثل تهديدا يثقل كاهل الإنسان نفسه، مما يدعونا إلـى ضـرورة التفكيـر في الطابع التقني لعالمنـا المعاصر الذي أصبح عالما تقنيا، غير أن التهديد الحقيقي أصبح لا يتأتى بالدرجة الأولى مـن الآلات والأجهـزة والأدوات التقنيـة، وخاصـة تلـك التـي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة وإنما في ذلك الأسلوب الحسابي والنفعي من التفكيـر الـذي يقـوم على فكرة الذات بوصفهـا قدرات وفاعليات لها ما يمكنّها من التحكم والسـيطرة على كل الأشـياء والظواهر، حيث أصبحـت تخضـع موضوعها لمشـروع تصميم قبلـي محدد الأهداف، وهذه النظرة إلى الذات تستند إلى تقليد ميتافزيقي ينظر إلى الإنسان باعتباره حيوانا عاقلا يمكن أن ينتج الأدوات التي تمكنه من تحويل الطبيعة لاسـتنزاف ما تدخره من طاقة[3]. وهو بهذا كائن موجود بين أشياء يتميز عنها بكونه يملك من القدرات ما يمكنه من السيطرة على الموجود والتحكم فيه وتسخيره لإرادته[4].

---

(1) هيدغـر (مارتـن): التصـورات الأساسـية، تـر: محمد سـبيلا وعبد السـلام بن عبد العالي، ط1 (الدار البيضاء: دار توبقال، 1996)، ص 47.

(2) Heidegger (Martin): *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 353.

(3) هيدغـر (مارتـن): التقنيـة، الحقيقيـة، الوجود، ترجمة: محمد سـبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 44.

(4) طواع (محمد): هيدغر والميتافيزقا، ص 82.

هذا الموقف الذي مؤداه أن التقنية في العصر الحديث بمثابة مشروع للسيطرة والتحكم يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت فيه إلى مقاربة هيدغر لمسألة التقنية في كتابهما المشترك **جدل التنوير** حيث شخص ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وضع التقنية في المجتمعات الغربية المعاصرة على النحو التالي:

إن التقنية هي أساس العلم أو المعرفة، وهي لا تهدف إلى إيجاد مفاهيم أو صور، أو سعادة المعرفة، بل لإقامة منهج واستثمار عمل الغير وتكوين رأس مال. ثم إن الاكتشافات العديدة التي يحتفظ العلم بها ليست بحد ذاتها إلا أدوات: الراديو، بوصفها صحافة مكتوبة متسامية، الطائرة القتالية بوصفها أداة حربية أشد فاعلية، القيادة عن بعد، بوصلة يعتمد عليها بدقة، يريد الناس أن يتعلموا من الطبيعة كيفية استخدامها بهدف السيطرة عليها كليا، عليها وعلى الناس. ذلك هو الشيء الوحيد الذي يحسب حسابه دون ما التفات إلى ذاته، فإن التنوير قد أفنى وعيه بذاته وصولا حتى الأثر الأخير[1].

إذا حاولنا استكناه المعنى الذي أراد المؤلفان (هوركهايمر وأدورنو) إيصاله إلى القارئ، يمكن القول إن التقنية قد أصبحت في المجتمعات الغربية المعاصرة جوهرا أو أساس المعرفة العلمية برمتها، إذ لم تعد ترمي إلى إنشاء مفاهيم وتصورات نظرية مثلما كان الشأن بالنسبة إلى العلم القديم بل للأداء الوظيفي وللمنهجية الفاعلة التي تحقق نجاحات من الناحية العملية، وهذا الطابع الأداتي هو ما أصبح يميز العقلانية الغربية التي تشكلت بنيتها الأساسية منذ عصر التنوير، ولهذا يسميها هوركهايمر وأدورنو "العقلانية الأداتية" حينا و"العقلانية التقنية" حينا آخر، وهي العقلانية التي تلتزم، على

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 24.

المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي التي توظف الوسائل دون تساؤل عن مضمون الغايات، فغرضها الأساسي عملي ونفعي، غير أن ذلك لا يخدم في نهاية الأمر سوى مشروع السيطرة الذي أصبح، في ظل الشروط التاريخية القائمة ملازما لهذا النمط من العقلانية التقنية التي عوض أن تكون أداة بيد الإنسان المعاصر لتحقيق حريته وسعادته أصبحت توظف لما يمكن أن يسبب تعاسته وشقاءه كالحروب، التلوث، الخ.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن هيدغر فد انتقد التقنية على أساس أنها قد أصبحت تمثل تهديدا حقيقيا للإنسان، وهذا عندما تحولت فيه إلى مشروع للسيطرة، وهذا النقد الأساسي يلتقي في كثير من الجوانب والأبعاد مع نقد هوركهايمر وأدورنو للتقنية أو العقلانية التقنية "الأداتية". أما هربرت ماركوز (1898-1979) وهو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت فلم يخف تأثره بأستاذه هيدغر بخصوص موضوع التقنية، في هذا السياق يمكن أن نعثر عنده على فكرة أساسية، بخصوص هذه المسألة، وهي الفكرة القائلة بأن التقنية أصبحت تمثل في المجتمعات المعاصرة نوعا من السيطرة الكلية على الإنسان، وأن الطابع الشمولي يجعل منها - في ظل الشروط التاريخية القائمة - قوة تتحكم في جميع النشاطات الإنسانية، وكأننا أمام "مشروع" للسيطرة أو كما يقول ماركوز في مقاله الموسوم بـ من **الأنطولوجيا إلى التكنولوجيا** المنشور سنة 1960:

إن التقنية عند هيدغر تتضمن "مشروعا" للعالم باعتباره نسقا أداتيا، غير أنه يجب أن يكون سابقا عن التقنية نفسها، من حيث أنها مجرد أدوات وأجهزة وآلات[1].

---

(1) Marcuse (Herbert): *De l'ontologie à la technologie.* In Revue *Argument.* N. 18 Année 1960, p. 13.

غير أن هذا المشروع في المفهوم الهيدغري يرتبط - كما رأينا من قبل - بالميتافيزيقا لأن التقنية نفسها هي عنده بمثابة ميتافيزيقا جديدة، أي ميتافيزيقا الذاتية التي ارتبطت بإرادة القوة والهيمنة والسيطرة. ضمن هذا السياق يمكننا القول بأن ماركوز يتفق مع هيدغر في فكرة أن التقنية "مشروع" قد ارتبط بالسيطرة، ومن ثمة لم يعد من الممكن القول بحيادها وموضوعيتها، غير أنهما مختلفتان في نقاط كثيرة بعد ذلك فيما يتعلق بهذه المسألة، ويمكن القول بأن المأخذ الأساسي الذي وجهه ماركوز لأستاذه هو أن هذا الأخير قد اكتفى بتحليل ونقد التقنية في صورتها الفلسفية الميتافيزيقية من خلال الكشف عن ماهيتها، حيث كان طرحه للمسألة ومعالجته للموضوع على المستوى الأنطولوجي، وقد كان هذا الطرح - حسب ماركوز - مغرقا في التجريد وبعيدا عن كل تحليل اجتماعي لمسألة التقنية ضمن التطورات السريعة التي تعرفها المجتمعات المتقدمة صناعيا، وفي هذا السياق يقول يورغن هابرماز بأن ماركوز قد اضطر إلى الانتقال من مستوى الطرح الفلسفي الأنطولوجي[*] إلى مستوى التحليل الاجتماعي في معالجته لموضوع التقنية، وهذا بعدما تبين له أن الطرح الفلسفي المجرد لم يعد كافيا لفهم الواقع الاجتماعي، وخاصة في ظل التطور الذي عرفته المجتمعات المتقدمة صناعيا[1] والتحولات

(*) كانت رسالة دكتوراه ماركوز تحت إشراف مارتن هيدغر سنة 1932، وعنوانها الكامل: أنطولوجيا هيغل والنظرية التاريخانية. وقد استند في هذه الرسالة على التحليل الأنطولوجي الهيدغري، ويظهر بشكل جلي مدى تأثره بكتاب هيدغر الأساسي الوجود والزمان الذي نشر سنة 1927. غير أن الفكر الماركوزي عرف تطوّرا ملحوظا بعد ذلك، وخاصة بعد قراءته الفلسفية لكتابات ماركس وفرويد وشيلر.

(1) Habermas (Jürgen): *La science et la technique comme idéologie.* Traduction de Jean René Ladmiral (Paris: Les Editions Gallimard, 1973), p. 20.

الكبـرى التـي عرفتها هذه المجتمعات، حيث أن تقدم التقنية المذهل أدى إلى تغيرات عميقة في حياة الإنســان المعاصر. انطلاقا من هذا يمكننا القول مع ماركوز أن التقنية هي على الدوام مشروع اجتماعي - تاريخي غرضه تحقيق السيطرة.

لقـد أكـد ماركوز على الطابع الاجتماعـي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية، وضرورة تجاوز الطرح الميتافيزيقي أو الأنطولوجي الذي بقـي هيدغـر سـجينا لـه، ذلـك أن ما كان يهدف إليـه ماركوز هو إبراز وكشـف آليـات السـيطرة التـي تتم في ظل هيمنـة التقنية التي أصبحت فـي عصرنا تحدد مسـار التطـور التاريخي للمجتمعـات القائمة، والتي عرفت تقدما (كميا) مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليـات مرهـون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشـه هـذه المجتمعـات، أو بعبـارة أخـرى أصبح من الضروري ربط مسـألة التقنيـة بجملة الشـروط الاجتماعيـة والاقتصادية والتاريخية، إذ لـم يعد مـن الممكـن فصلها عن هذه الشـروط، وهـذا ما لاحظه بحق الباحث الفرنسي جيرار رولي في كتابه **هربرت ماركوز**، حيث يقول:

- فـي نظـر هربـرت ماركوز - إن مسـألة التقنية لا تطرح قضية الوجود، من المنظور الفلسفي الأنطولوجي، بل إن اهتمامه كان منصبا أساسـا على الموجود (أي الإنسـان) الذي يعيش في سـياق شـروط ملموسة وواقعية[1].

ونوّد أن نشير إلى أن هناك نقطة أخرى انتقد فيها ماركوز أستاذه هيدغر، تطرح كالتالي: إن التقنية في نظر هيدغر هي بمثابة ميتافيزيقا، بل إن جوهر التقنية هي تحديدا ميتافيزيقا، حيث أن هذه الأخيرة في كينونتهـا شـيء لا يمكـن أن يتحكم فيه الإنسـان الـذي أصبح منبهرا

(1) Raulet (Gérard): *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation* (Paris: Edition Presses universitaires de France, 1992), p. 126.

أمـام التقـدم التقنـي الجديد الذي أصبـح يحاصره من كل جانب، بل أصبح هذا التقدم يظهر له وكأنه مستقل عن إرادته أو كأن هناك قوة تتجاوز إرادته.

لكـن السـؤال الـذي يطرح ضمن هذا السـياق هـو: كيف يمكن الانفلات من سيطرة التقنية وهيمنتها الشاملة؟

يـرى هيدغـر أن تجـاوز الميتافيزيقا هو في الوقت نفسـه تجاوز لسيطرة التقنية، وهذا بالذات ما يرفضه ماركوز وينتقده، إذ أن مسألة الانفلات والانعتاق من سـيطرة التقنية التي أصبح الإنسـان المعاصر مكبلا في كل مكان بقيودها لا يتم تحقيقه على المستوى الميتافيزيقي أو الأنطولوجـي كمـا يزعـم مؤلـف **الوجود والزمان**، علـى اعتبار أنه لا يمكـن أن ننتظـر تحـولا جذريـا للميتافيزيقا الغربيـة بل أصبح من المستحيل نظريا أن يتم أي تحول إلاّ في ظل شروط تاريخية ملموسة. يقول ماركوز في هذا السياق:

لقد قدّم لنا التاريخ إجابات نهائية "لمسألة الوجود" La question de l'être، وكانت هذه الإجابات الملموسة قد أثبتت فعاليتها[1].

إن النقـد المتضمـن فـي هذا القول، والموجه في الأسـاس إلى هيدغـر، هـو أن الاعتقـاد بتغييـر العالـم - الذي عرف سـيطرة التقنية من خلال تجاوز ميتافيزقا الذاتية، التي كانت تدشينا لعصر السيطرة - باتـا أمـرا مسـتحيلا وغيـر واقعـي، إذ لا يمكـن الحديـث في مسـألة حسـب ماركـوز - تغييـر الوضع القائـم وتجاوزه إلا عبر الرجوع إلى الواقع الملموس أو التاريخي، ومن هذا المنطلق يعيب ماركوز على أستاذه اهتمامه المفرط بالجانب الأنطولوجي متجاهلا في ذلك حقيقة

---

(1) Marcuse (Herbert): *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée.* Traduction de Monique Wittig (Paris: Editions de Minuit, 1970), p. 176.

الوضع الإنساني الملموس، وبهذا المعنى يمكن القول إنه على الرغم من استفادته من تحليل أستاذه في مسألة التقنية، فقد انتقده ولم يشاطره الرأي في طرحه لهذه المسألة، لهذا عمل على أن يكون طرحه أقرب إلى واقع المجتمعات المتقدمة صناعيا وانشغالاتها الحضارية والتي عرفت على حد تعبير فرويد "قلقا في الحضارة"، لذلك أعرض ماركوز عن طرح مسألة التقنية بصورة مجردة ومعزولة عن مضامينها الاجتماعية بل عمل على الكشف عن هذه المضامين من خلال توظيفه منهج التحليل الاجتماعي النقدي(*).

وبصورة عامة يمكننا القول إن التصّور الذي مؤداه أن التقنية أو "العقلانية التقنية" في المجتمعات الغربية المعاصرة بمثابة مشروع كوني للسيطرة يهدد الوجود الإنساني برمته، يدين فلاسفة مدرسة فرانكفورت بالفضل فيه إلى أطروحة هيدغر حول التقنية. غير أن الاختلاف الأساسي بينهما يكمن في منهجية مقاربة هذه المسألة.

(*) حول مسألة حضور الفكر الهيدغري في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت انظر الدراسات الفلسفية المتخصصة التالية:

- Bourahima (Ouattara): *Adorno et Heidegger, une controverse philosophique* (Paris: Éditions L'Harmattan, 1999).
- Calloni (Marina): *Dasein im technischen zeitalter, moral und philosophie bei Herbert Marcuse und Martin Heidegger* (Geissen, 1989).
- Mörchen (Hermann): *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* (Stuttgart, Klett-cotta, 1981).
- Ladmiral (Jean René): "Adorno contra Heidegger", in revue d'Esthétique, n. 1, Année 1975.
- Wolin (Richard): *Heidegger's Children.Hannah Arendt, Karl Löwith,Hans Jonas,and Herbert Marcuse* (Princeton University Press, 2002).

مكانة البعد الفني في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من أهم المسائل التي أثارت اهتمام الفكر الفلسفي منذ القدم، مسألة الفن، وهذا بالبحث عن دوره في حياة الإنسان ووظيفته في المجتمع. فأفلاطون مثلاً تطّرق في محاورته **الجمهورية** إلى مكانة الفن قصد تكوين المواطن اليوناني الصالح وتحقيق الدولة المثلى، ولذلك انتقد الفنّانين والشعراء الذين لا يقومون بهذا الدور، بل كانوا - في رأيه - يسهمون في إفساد أخلاق الناشئة بأساطيرهم وأخيلتهم التي تبعدهم عن حقائق الأشياء، لهذا كان حكمه قاسياً على مثل هؤلاء الفنّانين والشعراء. أما أرسطو فقد بيّن أهمية الفن الأخلاقية والسياسية واعتبره نشاطا إنسانياً أساسياً يمكن أن يحقّق صورة متكاملة للمجتمع الفاضل كما تصوّره في كتابه **السياسة**. وأكد الفارابي من جهته على أهمية الفن، وخاصة في مجالي الشعر والموسيقى، في الوصول إلى أكمل المقصودات الإنسانية كما يقول في كتابه الهام **الموسيقى الكبير**. أما في الفكر الغربي الحديث والمعاصر فنجد الكثير من الفلاسفة الغربيين وعلى رأسهم ألكسندر بومغارتن (A. Baumgarten) وفريدريش شيلر (Fredrich Schiller) وإيمانويل كانط (Immanuel Kant) وفريدريش هيغل (Friedrich Hegel) وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين أكّدوا على مكانة ودور الفن والجمالية "الإستيطيقا"(*) التي

(*) الإستيطيقا (Esthétique) مصطلح وضعه الفيلسوف الألماني ألكسندر بوبمغرتن (A. Baumgarten) وأخذه من الكلمة اليونانية (Aisthetis) وتعني الإحساس، وجعله عنوانا لكتاب ألفه سنة 1750 وهو الإستيطيقا، ثم استعمله إيمانويل كانط (E. Kant) في كتابه نقد ملكة الحكم معنى الحكم التقديري المتعلق بالتمييز بين الجميل والقبيح.

يمكن أن تقود الإنسان نحو الحرية والسعادة، وتسهم في تحقيق الطابع الإنساني، وذلك قصد الوصول إلى حضارة إنسانية قائمة على الانسجام والتوازن والجمال، ولهذا كان لدى هؤلاء الفلاسفة نوع من الإعجاب والحنين للمدينة اليونانية القديمة، وبوجه خاص لأثينا ولفنها وجمالها المتمّيز، وخاصة بعد ظهور الإلياذة والأوديسا للشاعر اليوناني الكبير هوميروس في القرن السابع قبل الميلاد.

هذا، وسينصبّ اهتمامنا في هذا البحث على دور الفن ومكانته في المجتمعات المعاصرة من منظور النظرية النقدية، التي تعّد، إلى حد كبير، من المدارس الفلسفية "المجهولة" في مجالات اهتماماتنا الفلسفية والفنية، وقصد تحقيق هذا الغرض كان لزاماً علينا القيام بتعريف موجز للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. وهي مدرسة فلسفية ظهرت في ألمانيا خلال الثلاثينات من القرن العشرين، وقد ضمت مجموعة من الباحثين أبرزهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز وفلتر بنيامين، وهذا عندما تأسّس معهد الدراسات والأبحاث الاجتماعية رسميا بمدينة فرانكفورت الألمانية سنة 1923.

ويمكننا تقسيم مراحل تطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إلى ثلاث مراحل أساسية وهي كالتالي:

* المرحلة الأولى، وهي المرحلة التأسيسية التي يمثلها الجيّل الأول، وعلى رأسهم ماكس هوركايمر وثيودور أدورنو وهربرت ماركوز.
* المرحلة الثانية، التي تمثل الجيل الثاني وعلى رأسهم يورغن هابرماز وكارل أوتو آبل.
* المرحلة الثالثة، ويمثلها اليوم أكسل هونيث، وهو المدير الحالي لمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت.

هذا، وسيتركز اهتمامنا هنا على المرحلة الأولى للنظرية النقدية، وذلك لاهتمام الجيل الأول للنظرية النقدية بموضوع الفن والجمالية،

ذلك أن هذا الموضوع قد مثّل لهذا الجيل البعد الوحيد الذي يمكن أن يقاوم السيطرة التي ترسّخت وتعمقت في المجتمعات الغربية المعاصرة في سياق التطور التاريخي الذي عرفته هذه المجتمعات.

لقد ظهر مصطلح "النظرية النقدية"(*) عندما نشر هوركهايمر سنة 1937 مقاله التأسيسي المشهور **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** الذي عرض فيه مفهوم النقد الذي يجب أن ينصب على المجتمعات الغربية المعاصرة وعلى إبراز وتحليل التناقضات الأساسية التي تعرفها هذه المجتمعات، وهذا قصد الكشف عن أسس وآليات السيطرة التي أصبحت تتحكم في الأفراد والجماعات، الأمر الذي دفع بأحد رواد مدرسة فرانكفورت إلى القول:

إن النظرية النقدية هي نظرية اجتماعية تزعم تحليل المجتمعات القائمة في ضوء وظائفها وإمكانياتها، وتحدد الاتجاهات الممكنة التي تستطيع أن تؤدى إلى ما وراء الوضع الراهن للأمور[1].

(*) لمعرفة أشمل وأعمق بنشأة وتطور النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت انظر الدراسات المتخصصة التالية:

- Jay (Martin): *L'imagination dialectique: histoire de l'école de francfort de 1923 à 1950*. Trad. E. Moreno et A. Spiquel (Paris: Ed. Payot, 1977).
- Wiggershaus (Ralf): *L'école de francfort. Histoire. Développement et signification*. Trad. L. Gurcel (Paris: Edit. PUF, 1993).
- Held (D): *introduction to critical theory.Horkheimer to Habermas* (Berkeley.University of California Press, 1980).
- Vincent (J. M): *La théorie critique de l'école de francfort* (Paris: éditions Galilée, 1976).
- Held (D): *Introduction to critical Theory*. Horkheimer to Habermas (Berkeley, University of California Press, 1980).

(1) Marcuse (Herbert): "la philosophie et la théorie critique" *in culture et société*. Trad. G. Billy et D. Bresson (Paris: les éditions de Minuit, 1970), p. 157.

وعلى الرغم من أن الممارسة النقدية كانت حاضرة في التراث الفلسفي الغربي، وخاصة منذ اللحظة النقدية الكانطية في عصر الأنوار، فإن ما يميّز هذه الممارسة عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت التي تأثرت إلى حد كبير بالفكر الماركسي، هو تركيزها على البعد الاجتماعي والسياسي للنقد، لكن رغم هذا التأثر فقد رفضوا التفسير الماركسي الأرثوذكسي الرسمي الذي اتسم بالدوغماتية والانغلاق مشوّها بذلك فكر ماركس نفسه، لذلك فإنهم استفادوا من الناحية المنهجية من فلسفات مختلفة كالفرويدية والهيغيلية والكانطية، الخ.

لقد طرأت على المجتمعات الغربية المعاصرة تحوّلات جديدة وعميقة فرضت ضرورة إعادة فحص نقدي للمقولات الماركسية نفسها، وذلك في ضوء التحوّلات التاريخية الجديدة قصد الوصول إلى فهم حقيقي لهذه المجتمعات ولمسارها التاريخي والحضاري.

في الحقيقة، لا يمكن التطرق إلى دور الفن عند أصحاب النظرية النقدية دون التطرق إلى وضع الإنسان في المجتمعات الغربية المعاصرة، وتحديداً ما يسمى بالمجتمعات المتقدمة صناعياً وتكنولوجياً، التي تأسست كما نعرف على المشروع التنويري الذي قام كما يقول هوركهايمر وأدورنو في كتابهما المشترك **جدل التنوير** على "تحرير الإنسان من التعصب والخوف، وكذلك من السلطة المطلقة وتحرير العالم من سحره القديم لصالح المعرفة العلمية"[1].

ذلك أن المشروع التنويري هو المشروع الذي ضم بصورة مبدئية كل التطور التاريخي للحضارة الغربية، كما أنه آمن وتحمّس للعقلانية والحرية والتقدم الإنساني قصد تحرير الإنسان (الغربي) بواسطة هذه القيم وتحسين ظروف حياته نحو ما هو أفضل وأنفع، غير أن هذا

---

(1) Horkheimer (Max) et Adorno (Theodor): *La dialectique de la raison.* Trad. E. Kaufhaulz (Paris les éditions Gallimard, 1974), p. 33.

المشـروع قد تراجع وفشـل تاريخيا حسب مفكري مدرسة فرانكفورت، وخاصة حينما ارتبط بفكرة السـيطرة أو الهيمنة على الطبيعة والإنسـان أيضا.

لكن كيف ارتبط المشروع التنويري بالسيطرة؟

ترى النظرية النقدية أن العقلانية، وهذا منذ عصر الأنوار، قد تضمنت تصورا أو رؤية للطبيعة كموضوع للسـيطرة والتحكم فيها واسـتغلالها. وفـي تلـك اللحظـة التاريخية الفلسـفية أخذت طابعا اسـتعماليا وأداتيا، فارتبطـت بمفهـوم القـوة، وأصبحت غايتها الأساسـية تحقيق السـيطرة، وهذا ما عبّر الفيلسـوف الإنجليزي فرانسـيس بيكون بقوله "إن المعرفة قـوة" فهـذا الموقـف يعتبـر أو ينظـر إلى الطبيعة كمجـال للتحكم الذي يتـم مـن خـلال التوظيف العلمـي والتقني، وخاصة مـن خلال النموذج الرياضـي - التجريبـي الـذي حقّق النجاعة والفاعليـة والدقة التي يكون غرضها خدمة الإنسان وتحقيق مصالحه ومنافعه المادية فقط.

وضمن هذا السـياق "لم تعد الطبيعة ذلكم الديكور الجميل الذي يدخـل البهجـة علـى النفوس بغـض النظر عن فائدته بل أصبحت علاقة الإنسـان بالطبيعة علاقة نفعية، اسـتخدامية، وسـائلية وأداتية، حوّلت كل جمالات الطبيعة إلى أشياء قابلة للاستخدام والانتفاع"[1].

غير أن هذا النموذج الأداتي قد تم تعميمه على الإنسـان أيضا الـذي أصبـح بـدوره موضوعـاً للسـيطرة، لأن العقلانيـة التي أخذت طابعا أداتيا وارتبطت بالقوة والسـلطة المعرفية أصبحت غايتها أيضا السـيطرة على الإنسـان والتحكم فيه بأشـكال جديدة، باعتباره جزءا مـن الطبيعـة أو ظاهـرة من ظواهرها، يخضع بـدوره للتقنين والتنظيم والتوجيه، وباختصار شـديد نقول إن العقلانية التي بشّـر بها وتحمس

(1) سـبيلا (محمـد): الحداثـة وبعـد الحداثـة، (الـدار البيضـاء: دار توبقـال، 2000)، ص 43.

لها مفكرو وفلاسفة التنوير قد ارتبطت بالسيطرة في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا، وهذا من خلال بعدين أساسين:

البعد الأول يتمثل كما قلنا، في السيطرة على الطبيعة، أما الثاني فيتمثل في السيطرة على الإنسان، وهما أمران مترابطان تاريخيا، وعلى حد تعبير هوركايمر الذي يرى بأن ذلك "يعتبر تاريخ نشاط الإنسان للسيطرة على الطبيعة هو أيضا تاريخ لسيطرة الإنسان على الإنسان"[1].

وهكذا فإن منطق السيطرة الذي كان في المشروع في البداية موجها للسيطرة على الطبيعة قصد استغلالها والتحكم فيها من قبل الإنسان، قد تم تعميمه على الإنسان أيضا، ولكن هذه المرة قصد السيطرة عليه، وبهذا المعنى أصبحت المعرفة العلمية أداة لتحقيق هذا الغرض بدل أن تكون هذه المعرفة أداة لتحرير الإنسان. لهذا السبب انشغل مفكرو النظرية النقدية كثيرا بمصير الإنسان ووضعه في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، غير أن المفارقة هنا هي أن هذه المجتمعات "قد تحولت إلى نظام شامل للقمع والقوة والسيطرة وعرّضت الإنسان لأشكال مختلفة من القهر الظاهر والباطن، والقمع الواعي أو غير الواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة، والمؤسسات الإدارية والبيروقراطية والاستهلاكية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم مع ضغوطها ومطالبها"[2].

---

(1) Horkheimer (Max): *Eclipse de la Raison.* Trad. J. Debouzy (Paris: les éditions Payot, 1974), p. 143.

(2) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، حوليات كلية الآداب، الكويت، العدد 13، السنة 1993، ص 18.

لقد أصبحت السيطرة اليوم أخطر من تلك التي عرفها الإنسان في الماضي، أي في المرحلة التاريخية ما قبل التكنولوجية التي لم يكن يعرف فيها ذلك التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي عرفه منذ الأزمنة الحديثة، لأن السيطرة التي أصبح يعانيها تتم اليوم بصورة مغايرة تماما، فهي تتم بطريقة شاملة وتمس كل أبعاد وجوده العقلي والعاطفي والجسمي، الفردي أو الجماعي، بل لقد تحوّل فيها الإنسان المعاصر إلى "كائن ذي بعد واحد" كما يقول هربرت ماركوز في أحد أشهر كتبه.

هذا، وقد تركزت الأعمال الفلسفية لدى مفكري النظرية النقدية على تحليل ونقد هذه العقلانية التي يسمونها "العقلانية الأداتية" للكشف عن سلبياتها ومآلاتها مبينة من خلال ذلك آليات وأشكال السيطرة الجديدة التي ارتبطت بها، والتي أصبحت تهدد الوجود الإنساني، بما تفرزه من اغتراب وتشيؤ وضياع الفرد، وفقدان الطابع الإنساني في المجتمعات الغربية المعاصرة، مما حدا بهم إلى توجيه انتقادات لاذعة لما يسمى بإيديولوجيا التقدم القائمة على المعرفة العلمية والتقنية والنظريات الفلسفية التي بشّرت بها وتحمّست لها، كالوضعية والبرغماتية والأداتية، وهي نظريات مجدت العلم واعتبرته السبيل الوحيد لتحقيق التقدم الإنساني. وبهذا المعنى أصبحت هذه النظريات - كما يرى مفكرو النظرية النقدية - تضفي طابعا تبريريا على الوضع القائم في المجتمعات الغربية، بل وتخفي إديولوجية السيطرة بأشكالها الجديدة ومؤسساتها القائمة التي تعرفها هذه المجتمعات، وهي تدعي في ذلك أن المعرفة العلمية وتطبيقاتها التقنية تحقق دوما وفي جميع الحالات التقدم الإنساني والازدهار الحضاري، وفي الحقيقة إن هذا التقدم المزعوم لا ينفصل في سياق التطور التاريخي الذي تعرفه المجتمعات الغربية، عن مشروع السيطرة

الـذي تقـف خلفـه وتؤطـره تلـك القـوى الاقتصادية والسياسـية التي تعمـل علـى تكريـس هيمنتهـا على الشـعوب والأفـراد دون أن تعلن عن ذلك.

انطلاقـا مـن هـذا يمكننا القول إن اهتمام النظرية النقدية لمدرسـة فرانكفـورت بالفـن وبالأعمال الفنية والجمالية قد ارتبط بمجمل رؤاهم وبنقدهم الجذري للوضع القائم، ولأشكال الهيمنة التي أصبحت تعرفها المجتمعـات الغربيـة المعاصـرة، حتـى وإن كانت تتم اليـوم انطلاقا من المعرفـة العلميـة والتطبيقات التقنية والعقلانية وإيديولوجيا التقدم، ذلك أن الفـن هـو فـي نظرهم البعد الوحيد الذي يسـتطيع الإنسـان المعاصر من خلاله تجاوز السـيطرة التي تهدده من كل جانب وبطرق وأشـكال مختلفـة، ولهـذا اهتمـت النظريـة النقديـة اهتمامـا خاصا بالفـن بوصفه أداة تحـرر وانعتـاق، وبعبـارة أخرى نقول أن الفن أصبح ملاذا للإنسـان وانعتاقا من العقلانية الأداتية التي أحكمت قبضها على الإنسان وهيمنت علـى أبعـاد وجـوده لأن الفـن نشـاط يمكـن أن يعبّر عـن الحرية، وهذا مـا أشـار إليـه ثيـودور أدورنو فـي كتابه **النظرية الجماليـة** عندما قال بأن "الفـن يمثـل ذلـك الفكـر المغايـر نوعيـا عن ما هو موجود فـي الواقع، وأفـق تحقيـق عالم إنسـاني أفضل تزول فيه تناقضـات الواقع القائم"(1)، غيـر أنـه لا يمكـن أن يقـوم الفـن بوظيفتـه التحرريـة إلا إذا اسـتطاع تجـاوز مـا هـو قائـم وتمكّن مـن تحقيق اسـتقلاله الذاتـي وهذا عن طريـق رفـض إدماجـه بالواقع القائم ومؤسسـاته من جهـة أو اختزاله إلى وظيفة انعكاسـية وهذا حينما يتحول إلى مجرد انعكاس لما هو قائـم المجتمـع. ولهـذا انتقـدت النظرية النقدية لمدرسـة فرانكفورت وضـع الفـن فـي المجتمعـات المتقدمة. وهي لا تفـرق في ذلك بين

---

(1) Adorno (Theodor): *La théorie esthétique*. Trad. Marc Jimenez (Paris: les éditions klincksiek, 1974), p. 27.

المجتمعات الليبرالية والمجتمعات الشيوعية (السوفياتية على وجه الخصوص) فكلاهما في نظرها هي مجتمعات قائمة على العقلانية الأداتية(*) التي ارتبطت في السياق التاريخي الحالي بالسيطرة وبتوظيف الفن وتوجيهه وفق مشروع السيطرة في هذه المجتمعات.

إن الفن في ظل المجتمعات الليبرالية فقد وظيفته وأصبح أقرب إلى الزيف منه إلى الفن الأصيل، حيث أصبح مندمجا، وهذا على الرغم أنه البعد الذي كان من المفترض أن يوجه نحو تحرير الإنسان قصد تحقيق هذا الأخير ذاته ووجوده، ذلك أن في العمل الفني يتم تحقيق الجانب الذاتي والتحرري في شكل أثر فني إبداعي. غير أنه في ظل ما هو قائم أخذت القيم التجارية المادية مكان القيم الفنية الجمالية وهذا ضمن سياق تاريخي عرفه النظام الرأسمالي الاحتكاري الذي حوّل كل شيء إلى سلع وبضائع تخضع لمنطق السوق، وحتى الفن أصبح بدوره سلعة تخضع لهذا المنطق، وهذا ما عبّر عنه هوركهايمر وأدورنو في **جدل التنوير** بقولهما:

بل أصبح يخضع كليّا لقانون التبادل التجاري ويذوب بشكل أعمى في الاستهلاك رغم عدم قابليته لذلك وهو يذوب مع الإعلان الذي يصبح أكثر فأكثر حضورا حتى يبدو احتكارها نوعا من العبث. أما الدوافع فهي اقتصادية في العمق. صحيح أنه يمكن العيش دون

(*) على الرغم من أن مفكري النظرية النقدية قد أكدوا على انتسابهم إلى الماركسية فإنهم قد رفضوا التفسيرات التي قدمتها الماركسية "الأرثوذكسية" أو الدوغماتية (نظرية الانعكاس، المادية الجدلية، دور الطبقة البروليتارية... الخ) وأكدت على ضرورة الانفتاح على التيارات الفلسفية والاجتماعية والاستفادة منها في التحليل الفلسفي، وخاصة فلسفة كانط، هيغل، نيتشه، فرويد..). لمزيد من القراءات الإضافية بخصوص هذه المسألة انظر:

Assoun (P. L) et Raulet (G): *Marxisme et théorie critique* (Paris: éditions payot, 1978).

هـذه البضاعـة الثقافيـة التي لا تقدر سـوى أن تخلق مزيدا من الإشـباع والفتور من عند المستهلكين، إلا أنه ليس بمقدورها أن تفعل من نفسها شـيئا تجاه هذا التطور، ففي مجتمع تغلب عليه المضاربة تصبح وظيفة الإعلان الاجتماعية توجيه المستهلك إلى السوق وترويج السلعة"[1].

يتضح من هذا القول أن الفن قد عرف في المجتمعات الغربية تدهـوراً، ومـن بيـن الوسـائل والآليات التي يتـم توظيفها للتحكم في الفن وإدماجه في الوضع القائم وتوجيهه لخدمة الإيدولوجيا السائدة هو النشر الجماهيري للأعمال الفنية والأدبية والموسيقية، عن طريق تحويلها إلى سـلع تباع وتشـترى في الأسواق والمحلات والمعارض بشـكل مبتذل حيث يغلب عليها الطابع التجاري والنفعي الذي يبعد الفن عن حقيقته ووظيفته الاجتماعية أو الإنسانية، غير أنه من الضروري الإشارة هنا بالقول بأن نقد مفكري النظرية النقدية لم يكن منصبا على انتشـار الفن في الحياة الاجتماعية، أو ما يسـميه الفيلسـوف الفرنسي مارك جيمنيز Marc Jimenez بدمقرطة الفن[2] (la démocratisation de l'art) حيث أصبح الفن بفضل وسائل الاتصال التي عرفتها المجتمعات المعاصـرة، متاحـا لجميع الناس، فالحفل الموسـيقي الذي كان يحضره مثلا مجموعة من الناس فقط يمكن اليوم أن يسمعه ويشاهده الملايين عبر شاشات التليفزيون، وعن طريق قنوات فضائية مختلفة، ويعتبر هذا مكسبا للفن. لكن السؤال المطروح هو:

هل يسهم ذلك في تحقيق رسالة الفن ووظيفته في المجتمع؟ على كل حـال، فـإن مـا كان يقلـق أصحاب النظرية النقدية ليس انتشـار الفن

---

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، ط1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 188.

(2) Jimenez (Marc): *Que ce que l'esthétique* (Paris: les éditions Gallimard, 1997), p. 379.

في حد ذاته وإنما إخضاعه للمؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتوظيفه إيديولوجيا قصد الحفاظ على الوضع القائم، بل وإعادة إنتاجه بكيفية تحقق استمرارية هذا الوضع الذي يكرس السيطرة كما قلنا سابقا. ولهذا تساءل فلتر بنيامين عن مصير الفن في المجتمعات الغربية وأكد في مقاله الشهير "**العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي**" أن الوسائل التقنية والتجارية المعاصرة قد تؤثر سلبا على العمل الفني وقد ينجر عن هذا التأثير تدهور وانحطاط العمل الفني نفسه، بل وإلى تلاشي أصالته وحقيقته، وخاصة عندما يخضع هذا العمل لمنطق السوق والربح والاستهلاك، لأن العمل الفني يجب أن يكون متميزا ومنفردا وأصيلا، فهو يتضمن - ما يسميه بنيامين[*] - عبقا خاصا ينشأ عن تفرده وعن الظروف التي يظهر فيها العمل الفني في إطار الزمان والمكان وذاتية الفنان نفسه، غير أن التطور التقني الذي عرفته المجتمعات المعاصرة، وخاصة في سياق التقنيات لجديدة التي ظهرت كالتصوير والسينما. أما فيما يتعلق بالوسائل السمعية - البصرية وغيرها قد أدى إلى تغيير إنتاج العمل الفني تغييرا جذريا، وكمثال على ذلك يمكن القول بأن اللوحة الفنية أصبح من الممكن اليوم استنساخها، وقد تكون الصور المستنسخة شديدة التطابق مع الأصل، غير أنه مهما تشابهت النسخ المنقولة من العمل الفني الأصلي فإنها تفتقر إلى أصالة وحقيقة اللوحة الفنية الأصلية ولا يوجد فيها ذلك العبق الذي يميزها، ضمن هذا السياق يقول فلتر بنيامين بأن "ما يتلاشى في عصر الاستنساخ التقني هو عبق العمل الفني، ولكنها تخرج عن مجال الفن، ولذلك دلالته بلا شك، ويمكن

(*) فلتر بنيامين (Walter Benjamin): ولد في مدينة برلين بألمانيا سنة 1892 وتوفي سنة 1940 بالقرب من الحدود الفرنسية - الإسبانية. تعاون مع معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت منذ 1935، وكان صديقا لأدورنو، أما اهتمامه الفكري فقد انصب على مجال الفن والأدب.

القـول بصفـة عامـة إن تقنيـات الاستنسـاخ تنتـزع المستنسـخ من مجال المأثور، ويسـتبدل بتفرد الوجود تعددية النسـخ"[1] وبهذا المعنى يمكننا القـول بـأن الاستنسـاخ قـد سـاعد على شـيوع العمل الفني وانتشـاره جماهيريا، ولكنه - وفي نفس الوقت - قد حوّل هذا العمل إلى عملية تجارية واسـتهلاكية وهذا طبعا على حسـاب القيمة الفنية والجمالية، فتم دمجه بما يسميه هوركايمر وأدورنو **"الصناعة الثقافية"** (Industrie culturelle)، فبقدر ما تتدنى وعود الصناعة الثقافية، تتدنى نسبة إيضاحها للحيـاة بمـا لهـا معنـى متكامـل، وبالقدر نفسـه تصبـح الايدولوجيا التي تروجها دون معنى (...) والإيدولوجيا التي تلزم اليوم أن تظل في إطار العام لا تكتسب شيئا من الثقافة وتظل فاعلة. إن عدم الوضوح هذا، هذا الرفـض شـبه العلمـي فـي التركيز على ما هو غير قابـل للتحقق أيّا كان، يعمل بوصفه أداة سيطرة ويروج بقوة ومنهجية للوضع القائم[2].

وهكـذا، أصبـح الفن يسـتخدم ويوظـف كأداة للدعايـة التجارية والسياسـية والإيديولوجيـة مـن قبـل أجهـزة ومؤسسـات السـيطرة في المجتمعات القائمة، التي تشـجع انتشـار المنتجات الفنية الاسـتهلاكية التي تهدف التسلية كالأغاني والموسيقى والأفلام ذات الطابع التجاري التي تبث في التلفزيون والسـينما وهذا على حسـاب الفنون الأخرى كالأدب والشـعر والرسـم والمسـرح وغيرهـا مـن الفنـون التي يمكن أن تقـوم بـدور إيجابـي فـي حيـاة الناس لا تقل أهمية عن النشـاطات والفاعليـات الإنسـانية الأخرى كالعلـوم والتقنيات. ولا يجد أصحاب النظرية النقدية فرقا جوهريا بين الفن في المجتمعات الغربية الليبرالية ووضعـه فـي المجتمعات الشـيوعية (وخاصة في نموذجه السـوفياتي)

(1) بنيامين (فلتر): "العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي" ترجمة: سيزا قاسم، مجلة شهادات وقضايا، العدد 2، السنة 1991، ص 239.

(2) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ص 172.

حيث أصبح الفن فيها خاضعا للتوجيه الإيديولوجي المباشر، فقد كانت قيمة العمل الفني مرتبطة ومشروطة في ذلك بعكسه الموضوعي للواقع، إذ أن دور الفنان في ظل هذه "الرؤية" يكمن أساسا في التعبير عن مصالح وحاجات وأهداف الطبقة البروليتارية، والمشاركة بفنه في تطوير الوعي الاجتماعي لهذه الطبقة وتأييد نضالها قصد بناء المجتمع المنشود أي المجتمع الشيوعي وتحقيق قيمه ومثله العليا. باختصار شديد نقول، إن العمل الفني من خلال هذه الرؤية أصبح خاضعا للتوجيه السياسي والإيديولوجي، وقد ترتب عن ذلك فقدان الفن لوظيفته ولحقيقته، ذلك أنه لا يصح حصر الفن في إطار طبقي محدود وما ذهبت إليه الإيدولوجيا الماركسية "الأرثوذكسية" لم يعد يتماشى مع الوضع الاجتماعي الجديد الذي عرفته المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا، حيث اندمجت الطبقة البروليتارية وتم استيعابها داخل النظام القائم ومؤسساته كما ذهب إلى ذلك الكثير من الدارسين.

إن الفن يمثل - حسب مفكري النقدية لمدرسة فرانكفورت - بعدا مغايرا نوعيا لما هو قائم وسائد في المجتمعات الحالية وللسيطرة السائدة فيه، ولعقلانيتها الأداتية، ولهذا يمكن أن يقوم الفن بدور نقدي، لما يتضمنه الفن من صور "خيالية" مغايرة لمقتضيات وآليات العقلانية الأداتية، ولهذا بقي الفن حرا إلى حد بعيد، ولم يتم استيعابه كليا داخل هذه العقلانية على غرار النشاطات والفعاليات الإنسانية الأخرى، وفي هذا السياق يقول هربرت ماركوز:

يتضمن الخيال الفني حرية الرفض الكبير من حيث أنه حافظ على تلك التطلعات التي كبتها العقل، والتي يمكن أن تكون فيها الصورة اللامعقولة للحرية المعقولة[1].

---

(1) Marcuse (Herbert): *Eros et civilisation.contribution a freud*. Trad. G. Neny et B. Frankel (Paris: les éditions de minuit, 1963), p. 14.

انطلاقا من هذا، يمكننا القول بأن الفن ينتقد ويحتج على ما هو سائد في الواقع من سيطرة، ويفصل نفسه بنفسه عن هذا الواقع ومؤسساته التي تشوهت فيها حياة الإنسان وتشيأت، ولهذا فإن الفن بنقده واحتجاجه على هذا الواقع يحاول أن يغير العلاقات الاجتماعية المتشيئة، ويفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيه الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود فيه هذا الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية، لذا يرى مفكرو النقدية لمدرسة فرانكفورت أن الأعمال الفنية - وبخاصة في مجالات الأدب والرسم والموسيقى - يمكن أن تكون احتجاجا ونقدا لما هو قائم ورفضا للسيطرة السائدة في المجتمعات المعاصرة.

وهناك أمثلة فنية وأدبية "نموذجية" تتمثل في أعمال برتولت بريشت فالعمل الفني عند هؤلاء يقوم بوظيفة نقدية تجاه الوضع المأسوي وفرانز كافكا الذي أصبح يعيشه الإنسان المعاصر في المجتمعات الغربية، وهو يأخذ على عاتقه نبذ ما هو سائد في هذه المجتمعات، كما أنه يعمل على تعرية وفضح ما يجري فيها، فكافكا مثلا قدّم رواياته الأدبية التي كانت تهدف إلى تحقيق هذه الوظيفة النقدية للفن المتمرد الرافض للتصالح مع الواقع القائم الذي لم يعد يطاق اليوم[1].

لقد أكدت النظرية النقدية الدور النقدي للعمل الفني وحاولت استخراج دلالاته وأبعاده الاجتماعية والسياسية قصد تغيير وضع الإنسان في المجتمعات المتقدمة صناعيا، وهي مجتمعات أصبحت تقودها العقلانية الأداتية نحو التدمير الذاتي، فالعمل الفني يمكن أن يلعب دورا إيجابيا ويسهم في تحقيق التحرر الإنساني، ذلك أن العمل

---

(1) Marcuse (Herbert): *Contre-révolution et révolte*. Traduit par D. Coste (Paris: éditions du seul, 1973), p. 130.

الفني كما يرى أدورنو - الذي يعّد المنّظر الرئيسـي للفن في الجيل الأول لمدرسـة فرانكفورت - "يعيد صياغة العالم" على نحو مغاير تماما للعالم الواقعي الذي يخضع للعقلانية الأداتية، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقه الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشـر فإنه يحطم العلاقات المتشـيئة للعلاقات الاجتماعيـة القائمـة ويفتـح بعـدا جديـدا للتجربـة الإنسـانية، ويبـدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنسـاني، والفن بذلك يتحول لقوة منشـقة عن الواقع[1].

وبهـذا المعنـى يمكـن أن يحقـق الفـن وظيفـة النقـد ولا يخدم الوضـع القائـم، بـل يتجـاوز منطق السـيطرة الـذي تكرسـه العقلانية الأداتيـة وأجهزتهـا القمعيـة، فالفـن هـو البعـد الـذي يمكـن أن ينقل الإنسـان إلى نظام من الجمال والحرية يسـتعيد به وجوده فتتحقق له غايته ولا يكون مجرد أداة أو شيء مثل الأشياء الأخرى.

هـذه باختصـار الصـورة التي تقدمها لنا النظرية النقدية لمدرسـة فرانكفورت لوظيفة الفن في المجتمعات المتقدمة صناعيا.

لكـن السـؤال الـذي يجـب أن نطرحـه هنا هو: هـل الفن كاف لتجـاوز الوضـع القائم والسـيطرة التي تحكـم المجتمعات المعاصرة فـي ظـل العقلانيـة الأداتية كما يعتقد مفكرو النظرية النقدية لمدرسـة فرانكفورت؟

لعـل مـن أهـم ما يذكـر لهذه المدرسـة الفلسـفية المعاصرة هو تأكيدها على الدور النقدي للفن وهذا من خلال تحليليها للمجتمعات القائمة كما قلنا سابقا، غير أنه يؤخذ على النظرية النقدية أنها قدمت تحليـلا نقديـا لما هو سـائد دون أن تقدم حلـولا عملية لتغيير الواقع

---

(1) بسطاويسي (رمضان محمد): علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت. ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، ص 130.

القائـم، ولهـذا يرى أحد الباحثين في دراسـته عـن **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، بأن التجاء مفكري النظرية النقدية إلى الأفق الفني والجمالي بوصفه لحظة سلبه للعقلانية الأداتية أو التقنية يعنـي تسـليم بتنـازل النقد عن مهمة التغييـر الاجتماعي، وبالرغم من أنهـم حاولـوا تأسـيس "نظريـة تأملية" تعتمد فـي عملياتها على نتائج العلوم الإنسانية وتعاند كل نزوع نسقي، وبالرغم من أنهم أرادوا لها أن تكون نظرية نقدية للمجتمع، تنشد التحرر وتستند إلى نقد العقل، فإنها تبقى مجالا، غير محدد الضوابط[1].

ثم هل واقع المجتمعات المعاصرة يسـمح بتغيير فعلي لما هو سـائد وبتجاوز السـيطرة التي تمارسها المؤسسات والقوى المتحكمة فيها بواسطة الفن؟

لا شك أن الدور النقدي للفن يمثل بعدا أساسيا وهاما في حياة الإنسـان، فهو وسـيلة للتعبير عن رفض الوضع القائم وعلى ما يسـود فيه من سيطرة، غير أنه غير كاف في رأينا لتغيير هذا الوضع.

---

(1) أفايـة (محمـد نـور الديـن): الحداثـة والتواصـل في الفلسـفة النقديـة المعاصرة – هابرماس نموذجا (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1998)، ص 43.

مدرسة فرانكفورت
والبعد السياسي للجمالية

ظهـرت مدرسـة فرانكفـورت في ألمانيا خـلال النصف الأول من القرن العشرين، وتحديدا سنة 1923، وهذا عندما تأسس معهد الدراسات الاجتماعية (Institut Für Sozial Forshung)، الذي كان يضم مجموعة من الباحثين[*] أبرزهم ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) 1895-1973، ثيـودور أدورنـو (Theodor Adorno) 1903-1969، هربـرت ماركيوز (Herbert Marcuse) 1898-1979. الذين يمثلون الجيل الأول لهذه المدرسـة، أما جيلها الثاني فيمثله اليوم الفيلسـوف الكبير يورغن هابرمـاز (Jürgen Habermas)، وكارل أوتـو آبـل (K. O. Apel) هـذا، ويمكننا أن نتحدث اليوم أيضا عن جيل ثالث لهذه المدرسـة الفلسـفية التي يمثلها الفيلسـوف والسوسـيولوجي الألماني أكسـل هونيث (Axel Honneth).

سـيتركز اهتمامنـا فـي هـذه الدراسـة علـى الجيـل الأول فقـط، وبالتحديـد علـى أدورنو وماركوز، وذلك لاهتمامهما بموضوع الجمالية

(*) يجمـع الباحثـون المختصون في مدرسـة فرانكفـورت أن أهم المراجع التي يمكن اعتمادها في البحث عن نشأة وتطور هذه المدرسة هي:

أولا: كتاب الباحث الأمريكي مارتن جاي (Martin Jay) وعنوانه:

L'imagination dialectique. Histoire de l'école de francfort. De 1923 à 1950. Traduit de l'américain par A. Spiquel (Paris: Ed. Payot, 1977).

أما الكتاب الثاني فهو للباحث الألماني رالف فيقر هوس والذي جاء بعنوان:

L'école de Francfort: Histoire développement et significations. L'allemand par D. Gurcel (Paris: Editions PUF, 1993).

وتأليفهما في هذا الحقل الفلسفي الذي أصبح يكتسي أهمية بالغة في الفلسفة الغربية المعاصرة.

لا يمكن التطرق إلى مسألة "البعد السياسي للجمالية" لدى مدرسة فرانكفورت دون تحليل وضع الإنسان في ظل الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الغربية، وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى، حيث ظهرت النظم الفاشية والنازية والشمولية، وما ارتبط بهذه النظم من مناخ الانسداد وإرهاب الدولة وضياع استقلال الفرد وحرمانه من حريته وسعادته، وقد كان هذا بمثابة فشل لمشروع التنوير الذي تم التبشير به من قبل، لذلك انصبّ جهد هوركايمر وأدورنو على نقد العقل الأداتي الذي ارتبط بالسيطرة في المجتمعات الغربية، وهذا في كتابهما المشترك **جدل التنوير**، الذي يمثل منعرجا حاسما في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وقد قدّم هذا الكتاب نقدا جذريا وشاملا للفكر والحضارة الغربيين، وقد كان منطلق ذلك التنوير الغربي الذي مجّد العقل وآمن به إيمانا لا حد له وكان "تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا، وفك السحر عن العالم، لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم"[(1)]. لكن هذا التنوير عرف تراجعا وانقلب من خلال مسار الحضارة إلى نقيضه تماما، فالعقل الذي كان هدفه في البداية أي عند لحظة تأسيسه، تحرير الإنسان من الأسطورة تحوّل هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة، والمقصود بالعقل هنا العقل الأداتي (La Raison instrumentale) مثلما تصورته النزعة الوضعية (الوضعانية) (Le positivisme) أي العقل الذي يتحّول إلى أداة سيطرة على الطبيعة من خلال المفاهيم والمقولات والصيغ الرياضية والتجريبية إلى درجة

---

(1) هوركهايمر (ماكس) وأدورنو (ثيودور): جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 24.

أن كل ما لا يطابق ذلك مضنون فيه من قبل العقل، وبالتالي يتم رفض أي شـيء يمكـن اعتبـاره غيـر ذات معنـى، كالقيم الجماليـة والأخلاقية والدينية، التي تدخل في إطار الشـأن الخاص أو الشـخصي، وعلى إثر ذلك تصبح المعرفة العلمية الأداتية أداة السيطرة على الطبيعة والإنسان أيضا.

ولهذا، أخذ نقد الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت طابعا جذريا، ذلـك أن المجتمعـات الغربيـة، وهـي مجتمعات متقدمـة تكنولوجيا، قد أصبحـت قائمـة علـى السـيطرة (La domination)، ولكن باسـم التقدم العلمـي والتكنولوجـي، وانطلاقـا من العقلانية الأداتيـة (La rationalité instrumentale)، التي سخرت في البداية لتفسير الطبيعة ومعرفة قوانينها قصد التحكم فيها والانتفاع منها، وفي الوقت نفسـه قد تم اسـتخدامها أيضـا للتحكـم فـي الإنسـان، بمعنـى أن منطـق السـيطرة الـذي كان في البدايـة موجهـا تجـاه الطبيعـة قـد تـم تعميمـه على الإنسـان أيضا قصد التحكـم فيـه والسـيطرة عليه. وبهـذا، أصبحت المعرفـة العلمية والتقنية أداة للسـيطرة بـدل أن تكـون أداة تحرر، واقترنت بهـذه المعرفة الهيمنة السياسـية التـي وصلـت إلـى درجـة التوحش بعد صعـود النازية والنظم الشـمولية أو التوتاليتارية، والنتيجة المترتبة هي أن العقلانية الأداتية قد اتخذت بعدا سياسيا ملازما للسيطرة الكلية على الإنسان المعاصر، غير أن ما هو جديد، ونحن نتحدث عن العقلانية في المجتمعات المتقدمة صناعيا وتكنولوجيا أنها قد اتخذت شكلا أكثر "معقولية " لأنها أصبحت تضفي طابعا عقليا على السيطرة مدعية في ذلك أنها تحقق بذلك التقدم الحضـاري للإنسـان المعاصـر، فـي حين أن هـذا التقدم لا يخرج - في نظر رواد مدرسـة فرانكفورت- عن مشـروع السـيطرة الذي تقف خلفه تلك القوى الاقتصادية والسياسية التي تعمل على تكريس هيمنتها على الأفـراد قصـد تحقيـق مصالحها ومنافعها، ممـا يجعلنا نقول مع ماركوز

إن العقلانية الأداتية قد غدت عقلانية سياسية[1]. ولهذا تركزت أبحاث ودراسات فلاسفة مدرسة فرانكفورت على تحليل ونقد هذه العقلانية والكشف عن سلبياتها ومآلاتها وأوجه قصورها، مبينة في ذلك آليات السيطرة المرتبطة بها.

وعلى الجملة، فإن اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت (أدورنو وماركوز على وجه الخصوص) بالجمالية (Esthétique) كان مرتبطا بمجمل رؤاهم وبنقدهم الجذري (الراديكالي) للواقع السياسي والاجتماعي القائم، وفي ظل العقلانية التي اعتمدت آليات جديدة للتحكم الأداتي التي أصبحت تسحق الإنسان بالكلية وتحرمه من حريته الحقيقية، وفي مقابل ذلك تمنحه حرية مزيفة، وتسفر هذه الآليات والأشكال القمعية عن تحويل الإنسان إلى حيوان منتج ومستهلك بالدرجة الأولى، إلى حد أنه يخنق في نفسه كل حاجة غير حاجة الإنتاج والاستهلاك، ومن هنا يضحى الإنسان في هذه المجتمعات إنسانا متشيئا(*) ذا بعد واحد، وهو البعد المتكيف والمتصالح مع الواقع القائم، حيث يفقد الإنسان قدرته على المعارضة، بل وحتى على مجرد إحساسه بالاغتراب[2].

وهكذا، وعلى الرغم من أن في المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا توجد كل الإمكانيات والشروط التي تسمح بتحقيق حرية وسعادة الإنسان المعاصر، فإن ما تعرفه هذه المجتمعات، هو على

---

(1) ماركوز (هربرت): الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيش (بيروت: دار الآداب، 1988) ص 15.

(*) الجدير بالملاحظة أن الرعيل الأول من مدرسة فراتكفورت قد تأثر بجورج لوكاش (G. Lukacs) وخاصة مفهوم التشيؤ(La réification) كما عرضه في كتابه الهام التاريخ والوعي الطبقي، سنة 1923.

(2) بوتمور (توم): مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس (طرابلس: دار أويا)، ص 172.

العكس من ذلك تماما، ازدياد القمع والسيطرة بأشكال وصور جديدة لـم تعرفهـا الإنسـانية مـن قبل، ومـا هو جديد في نوع السـيطرة التي يعانيها الإنسان اليوم، أنها شاملة وكلية، فهي تمس كل أبعاده النفسية والعقليـة والجسـمية والاجتماعية، بحيث أصبـح مندمجا ومتكيفا مع الوضع القائم ومؤسسـاته الاقتصادية والسياسـية، التي لم تعد تسـمح له بأن يحتفظ لنفسه حتى ببعده الداخلي، أي بحياته النفسية والعاطفية والعقلية الخاصة، أو على الأقل محتفظا بشـعوره بحرية إراداته. لقد "ابتلعـت" هـذه المؤسسـات الإنسـان بأكملـه. وهذا مـا دفع مفكري مدرسـة فرانكفـورت - وبخاصـة أدورنـو وماركوز - إلـى القول بأن البعد الجمالي "الإسـتيطقي" Esthétique بعد تحرر وانعتاق الإنسـان المعاصر، وبهذا المعنى تأتي الجمالية خلاصا من العقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها على الإنسان وهيمنت على أبعاده الداخلية والخارجية، ففـي مواجهـة مـا رآه أدورنـو النزعة إلى السـيطرة التـي أصبحت تلازم العقلانية الأداتية، التي تتجه إلى تدمير حياة الإنسان (من حيث أنه فرد أو مجتمع) أصبحت الجمالية هي "البعد الوحيد" الذي يمكنه إنقاذه ونقله إلى وضع إنساني جديد، ومن هنا، يمكن القول إن الفن ليس هروبا من الواقـع وليـس انطـواء على الذات الذي قد يأسـت من تغيير واقعها، بل ينطوي الفن على إرادة الإنسان في تغيير واقعه وفي تجاوز ما هو قائم، وبهذا المعنى فإن الجمالية تتضمن بعدا سياسيا ما دام أن الفن يمثل قوة احتجـاج ونقـد لمـا هو قائم. ولهـذا يؤكد أدورنو وماركـوز أن الوظيفة الأساسية للجمالية تقوم على نقد ما هو قائم داخل المؤسسات السياسية التـي تكـرس السـيطرة، قصـد تجاوز الوضـع اللاإنسـاني، وخلق وضع جديـد يحقـق فيـه البشـر حريتهم وسـعادتهم. وبذلك سـتكون الجمالية الجديـدة ثوريـة، مـا دام أنهـا تمـارس عملية النقد والاحتجـاج على ما هـو قائـم، وترسـم صورة للتحرر الإنسـاني. غير أن هـذا لا ينطبق على

الجمالية الماركسية الأرثوذكسية(*) التي دافعت عن الواقعية الاشتراكية، واعتبرت أن العمل الفني الأصيل هو العمل النابع من طبقة البروليتاريا، وأن من واجب الفنان الملتزم أن يعبّر من خلال عمله الفني عن مصالح هـذه الطبقـة وحاجاتها - كما يرى جدانـوف (Jdanov) (1896-1948) - وأن يشـارك دومـا فـي الصـراع الطبقـي من خلال إسـهامه في تطوير الوعي السياسي وتأييد نضال الطبقة البروليتارية[1] لكن لا يجب حصر الجماليـة - كمـا يـرى ماركـوز - فـي إطـار طبقي محـدود أو في ما يسمى "بالتصور البروليتاري للعالم". كما أن ما ذهبت إليه الماركسية الأرثوذكسـية لـم يعـد يطابـق الوضـع الاجتماعي الجديد السـائد في المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة منها، حيث أصبحت الطبقة العاملة مندمجة، وبالتالي فإن الجمالية الماركسية مطالبة بإعادة النظر في موقفها من العمل الفني نفسه.

لقـد أكـد أدورنـو في كتابه **النظريـة الجمالية** على ضرورة ربط العمل الفني الجمالي بالنقد الجذري للمؤسسـات السياسـية القائمة التي تحول فيها الإنسـان إلى كائن يعاني القهر والقمع ويقاسـي من ويـلات هـذه المجتمعـات التي بلغت الذروة فـي حرمانه من حريته وسعادته وهذا باسم المعرفة العلمية والتكنولوجية وانطلاقا من فكرة التقدم الإنساني التي بشر بها فلاسفة عصر التنوير في القرن 18م.

إن الجماليـة تمثـل فـي حقيقة الأمر صورة أخـرى مغايرة نوعيا للعقلانية الأداتية التي أنتجت التحكم الشمولي أبعاد الحياة الإنسانية، فهـذه العقلانيـة أصبحـت بمثابـة اللوغـوس (Le Logos) المهيمـن

(*) الماركسية الأرثوذكسية في هذا السياق تعني الماركسية التي تحوّلت إلى إيديولوجيا قائمـة علـى التفسـير الدوغماتـي لفكـر ماركس ولا تقبل الخروج عن هذا التفسير "الرسمي" الذي تحوّل إلى منظومة من المعتقدات التي لا تقبل "التحريف".

(1) Jdanov(Andrei): *Sur la littérature, la philosophie et la musique* (Paris: les éditions de la nouvelle critique, 1950), p. 15.

والمتحكم في الحضارة الغربية برمتها كما يقول ماركوز.

إن الجمالية بما تتضمنه من صور "خيالية" مغايرة نوعيا لمقتضيات ومحددات العقل الأداتي قد بقيت حرة إلى حد كبير تجاه مبدأ الواقع وعقلانيته المسيطرة، وذلك أن هذه الصور هي في حقيقة الأمر نشاط ذهني خلّاق ومبدع لا يستهدف نقل أو محاكاة ما هو موجود وتمثيله، بل تستهدف بالدرجة الأولى نقد ما هو قائم والاحتجاج عليه، وهذا ما سيفتح بعدا جديدا في الواقع القائم الذي يمكن أن يحقق فيه الإنسان حريته وسعادته، وهذا لا يتم بصورة مباشرة، لأن علاقة الفن بتغيير الواقع هي بالضرورة غير مباشرة، إنه يسهم في تغيير هذا الواقع من خلال رسم صورة التحرر الإنساني، وهذا ما يجعل الفن يتسم بالطابع السياسي، غير أن طاقة الفن السياسية تكمن فقط في بعده التجاوزي "الخيالي" وعلاقته بالواقع - كما قلنا - هي بالضرورة غير مباشرة. يقول ماركوز في هذا السياق:

إن الخيال الفني يتضمن حرية الرفض الكبير من حيث أنه يحافظ على تلك التطلعات التي كبتها العقل، والتي يمكن أن تكون فيها الصور غير المعقولة للحرية معقولة[1].

بهذا المعنى، فإن الجمالية، وعن طريق الخيال الفني، تنتقد وتحتج على الواقع القائم ومؤسساته السياسية القمعية، وعلى العكس مما ذهبت إليه الجمالية الماركسية الأرثوذوكسية، فإن البعد السياسي للجمالية يكمن في العمل الفني نفسه، وتحديدا في تلك الصور والأشكال المتخيلة التي تحقق استقلالها وتباعدها أو تماسفها بالنسبة إلى الواقع القائم، فتعارضه وتنتقده قصد تجاوزه. وهذا بدلا أن يكون العمل الفني

(1) Marcuse (Herbert): *Eros et civilisation: Contribution à Freud.* Traduit de l'anglais par J.G. Weny et B. Frankel (Paris: Editions de Minuit, 1963), p. 14.

مجرد أداة لتكريس الوضع القائم وتثبيت مؤسساته المهيمنة، وقد عبّر أدورنو عن هذا المعنى في كتابه **النظرية الجمالية** بقوله:

هناك شك حول ما إذا كانت أعمال الفن تؤثر سياسيا، فإذا كانت تفعل، فإن ذلك يكون عادة هامشيا بالنسبة للأعمال المعنية، وإذا كانت تكافح من أجل أن تعمل فإنها تقصر عادة عن بلوغ مفهومها الخاص، والواقع أن تأثيرها أو أثرها الاجتماعي الحقيقي غير مباشر[1].

وعندئذ، لا يكون الالتزام السياسي والحزبي المباشر للفنان معيارا أساسيا للحكم على العمل الفني، إذ ليست وظيفة الفنان تحويل العمل الفني إلى واقع سياسي مباشر، بل عليه أن يحول الواقع نفسه إلى صورة فنية، وهذا ما يمكن أن يتحقق على المستوى الفني والجمالي كما يرى أدورنو وماركوز بواسطة ما يسمى بالشكل الجمالي الذي قد يظهر فيه "واقع" آخر مغاير تماما للواقع القائم، فمن خلال الشكل الفني يمكن أن يقدم الفن صورة أخرى وجديدة التي تجعله يعبّر عن ذلك البعد الإنساني المتضمن صور الحرية والسعادة والعدالة ولكنها صور خالية من كل قهر.

ولهذا يرى أدورنو أن الأعمال الفنية والجمالية، وبخاصة الطليعية منها، وهي الأعمال التي عرفت في الأدب والرسم والموسيقي وغيرها من الفنون التي شهدت نشاطا كبيرا في بداية القرن العشرين وخاصة أثناء الظروف الصعبة التي عرفتها المجتمعات الغربية كالحربين العالميتين والأزمات السياسية والاقتصادية والفكرية التي عرفتها هذه المجتمعات، ففي ظل هذه الظروف القاسية ظهرت حركات فنية كانت في أغلبها طليعية كالدادئية والسوريالية والتكعيبية في مجال الرسم،

(1) أدورنو (ثيودور): النظرية الجمالية، ص 359. نقلا عن سليتير (فيل) مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها. ترجمة: خليل كلفت (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 184.

أما في المجال الموسيقي فقد نجد أعمالا ناقدة وثائرة على الوضع القائم على غرار أعمال أرنولد شوبنرغ[*](Arnold Schönberg)، الذي تعد ألحانه الموسيقية من الناحية السياسية والاجتماعية تمردا على الوضع المأسوي الذي أصبح يعانيه الإنسان المعاصر، وبخاصة بعد تصاعد النظم الشمولية كالنازية والفاشية والستالينية في الغرب.

أما ماركوز[1] فيذكر على وجه الخصوص أعمال برتولت بريشت[**] (Bertold Brecht) وفرانز كافكا[***] (Franz Kafka) وصمويل بيكيت[****] (Samuel Beckett) التي قامت بوظيفة سياسية جذرية،

(*) شونبرغ (أرنولد) Schönberg (Arnold): مؤلف موسيقي ألماني 1874-1951، ينتمي إلى مدرسة فيينا الموسيقية التي عملت على خلق نغمات جميلة تناسب القرن العشرين وابتكار حرية تسلسل النغمات المعبرة والتحرر من أشكال الموسيقى التقليدية، من أهم آثاره موسى وهارون عام 1930.

(1) يعرّف ماركوز الشكل الجمالي بأنه "ما يكون نتيجة تحويل مضمون معطى (واقعة حاضرة أو تاريخية، شخصية أو اجتماعية) إلى كلية مكتفية بذاتها، قصيدة، مسرحية، رواية، الخ. انظر: هربرت ماركوز: البعد الجمالي. نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية. ترجمة: جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 15.

(**)بريشت (برتولت) Brecht (Bertolt): كاتب مسرحي وشاعر ألماني 1898-1956، يعتبر مؤسس المسرح الملحمي، الذي يقوم على السرد والتماسف والالتزام السياسي، من أهم مسرحياته: أوبيرا الثلاثة قروش عام 1928، النهاية السعيدة عام 1929، الأم عام 1932.

(**)كافكا (فرانز) Kafka (Franz): روائي نمساوي 1883-1924، يعتبر أحد أبرز ممثلي الرواية النفسية، تميزت أعماله بتصوير قلق الإنسان المعاصر ومحاولاته العابثة البحث عن طريق الخلاص. من أشهر أعماله الأدبية المسخ عام 1916، المحاكمة عام 1925، القصر عام 1926.

(***) بيكيت (صموئيل) Beckett (Samuel): روائي وكاتب مسرحي إيرلندي ولد في 1906، يعتبر أحد ممثلي ما يسمى بالمسرح المضاد، وهي حركة طليعية تتجنب استخدام القواعد والمعايير المسرحية التقليدية التي تعتمد في تركيب النص المسرحي، من أهم مسرحياته في انتظار غودو عام 1953.

ويخلص ماركوز في تحليله إلى أن أعمال الفنية عند هؤلاء الفنانين قد شهدت على تدهور الفرد وضياع حريته فالأعمال المسرحية لبريشت مثلا قدمت صورة نموذجية لما يجب أن تكون عليه في نقدها الجذري للواقع السياسي القائم. أما فرانز كافكا، فقد قدمت رواياته الأدبية مثالا عن الفن السياسي الثائر على المؤسسات القمعية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة. يقول ماركوز:

إن كافكا يقطع الصلة مع الواقع المعطى دفعة واحدة، وذلك عندما يسمي الأشياء بأسمائها. فيكون العمل الفني عنده متمردا ورافضا للتصالح مع العالم الذي لم يعد مقبولا اليوم[1].

وفي الختام، يمكننا القول بأن للجمالية مكانة مركزية في الخطاب الفلسفي الفرانكفورتي، حيث مثلت عندهم ذلك البعد المتبقي للإنسان، والذي يمكن أن يتحرر به من سيطرة العقلانية الأداتية ومؤسساتها السياسية والاقتصادية التي أصبحت تشكل كل مجالات نشاطاته، بحيث يصبح التحرر من السيطرة أمرا من الممكن تحقيقه عن طريق الجمالية، لأن هذه الأخيرة تمثل - كما قلنا سابقا - صورة أخرى لوجود إنساني خال من سيطرة العقل الأداتي، وبعبارة أخرى نقول: إن العمل الفني يعمل على نقد الواقع وتغييره من خلال خلق صور أخرى تمثل واقعا إنسانيا آخر مغاير نوعيا لما هو قائم، غير أنه يجب التأكيد هنا أنه لا يمكن أن يكون للعمل الفني وللجمالية من دور سياسي إيجابي يخدم الإنسان ويخرجه من الضياع إلا بوصفه عملا مستقلا بذاته.

---

(1) Marcuse (Herbert): *Contre révolution et révolte*. Trad. par D. Coste (Paris: Editions de Minuit, 1973), p. 130.

الخطاب الجمالي والحقيقة
من منظور ثيودور أدورنو

الغرض من هذه الدراسة هو تحليل مفهوم الخطاب الجمالي والحقيقة عند أحد أقطاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وهو الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو، الذي احتلت الجمالية مكانة متميزة في فلسفته (Theodor Adorno) 1903-1969 باعتبارها أفقا جديدا للإنسان المعاصر ولمجال حريته وسعادته ولمفهوم الحقيقة عنده.

وقبل أن نشرع في تحليل نظرية أدورنو وخطابه الجمالي كان لزاما علينا العودة إلى التمييز التقليدي بين العمل الفني أو الجمالي والحقيقة الفلسفية. وسيكون الحديث عن أفلاطون هنا بصفته لحظة أساسية، إذ من المعروف أن الميتافزيقا الأفلاطونية قد ميزت وعالم المثل الذي يمثل في رأيه (Apparence) بين عالم المحسوس الذي يمثل المظهر، وبما أن الفن ينتمي وفقا لهذا التمييز إلى مجال المظهر (La vérité) الحقيقة والمحسوس والوهم فقد جعله أفلاطون في مرتبة ثانية بالنسبة إلى الحقيقة لأن الفن محاكاة، وهذه الأخيرة ما هي سوى إعادة إنتاج مظهر ما، بل وأكد أنه لا يتفق مع الحقيقة لأنه يتجلى في المحسوس الذي يأتي في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعقول، بل إن الفن في رأيه تزييف وتشويه للحقيقة. يقول أفلاطون في **الجمهورية**: "إن الفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك على ما يبدو إلا لأنه لا يمس إلا جزءا صغيرا من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلا شبحا. ففي وسع الرسام مثلا أن يرسم لنا إسكافيا أو نجارا أو أي صانع آخر دون أن يعرف

عن مهنتهم شيئا. وقد يستطيع، إذا كان رساما بارعا أن يخدع الأطفال والجهّال، إذ يرسم نجارا ويريهم إياه عن بعد، فيظنّونه نجارا حقيقيا، وما هو إلا مظهر"[1].

وفي مقابل الأطروحة الأفلاطونية التي احتقرت الفن وجعلته في مرتبة دنيا بالنسبة إلى الحقيقة، أكد الفيلسوف الألماني ف. هيغل على خلاف أفلاطون إلى أن الفن يمثل اللحظة الأولى للتجلي الحسي للفكرة أو الروح المطلق، فالفن في رأيه تجسيد لهذه الفكرة إلى جانب الدين والفلسفة لكن التعبير عنها يكون بطرق مختلفة، حيث تكون الحقيقة ممثلة بصورة حسية وخارجية في الفن وبصورة داخلية في الدين، وأخيرا بصفة مطلقة في الفلسفة. وبناء على ذلك تكون وظيفة الفن عند هيغل هي إظهار الفكرة أو الروح بصفة خارجية أو موضوعية أي من وجهة نظر الموضوع الخارجي الحسي، وبالتالي فالفن يشارك في إجلاء الحقيقة[2]. وبهذا المعنى فإن للفن مكانة أساسية عند هيغل لأنه مجال لانكشاف الحقيقة وليس تشويها لها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، لأن الفن كما قلنا هو واحد من ثلاثة أشكال تتحقق فيه الفكرة بصورة حسية[3]، ويترتب عن ذلك أن الفن يبلغ الحقيقة حسب هيغل داخل الشكل الحسي، ومن ثمة فإن المظهر الحسي للفن لا يعتبر وهما، وهو بعيد عن أن يكون شيئا لا قيمة له، بل إنه على العكس من ذلك مرحلة أساسية لتمثيل الفكرة بصفة تقتضي دائما حضور الشكل الحسي.

---

(1) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط1 (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، ص 553.

(2) ولد ديب (سيدي): الجماليات الرومانسية، ط1 (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2006)، ص 124.

(3) Hegel (G.W.F): *Esthétique.* Traduit de l'allemand par S. Jankélévitch (Paris: Aubier, 1944), p. 77.

هـذا، وإن تأكيـد هيغـل على علاقة الحقل الفني بالحقيقة لا يخلو من الدلالة على راهنية الجمالية الهيغيلية وحضورها في الفلسفة النقدية لمدرسـة فرانكفـورت، وبخاصـة عند أدورنو، وذلـك أن هذا الأخير قد تصـور مثـل هيغـل بأن الفن ليس صورة مشـوهة أو ناقصـة للحقيقة بل مجال للكشف عنها ومعرفتها.

لقد ارتبط اسم أدورنو بمدرسة فرانكفورت، ولهذا يتعين علينا كي نلم إلماما كافيا بمكانة خطابه الجمالي وعلاقته بالحقيقة، أن نشير بصورة مختصرة إلى مدرسـة فرانكفورت التي كان ينتمي إليها هذا الفيلسـوف منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، وهي فترة صعود النازية في ألمانيا، ومـا ارتبـط بذلـك مـن منـاخ سياسـي واجتماعـي واقتصـادي، وظهـور بـوادر الحـرب فـي أوروبا. وقد كانت تضم هذه المدرسـة مجموعة من المفكرين والباحثين، وعلى رأسـهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربـرت ماركـوز، فلتـر بنيامين، الذين أخـذوا على عاتقهم نقد العقلانية الأداتيـة (La rationalité instrumentale) وهـي نوع من التفكير السـائد فـي المجتمعـات الغربيـة، والـذي يمكـن أن نلتمس جذوره في فلسـفة الأنـوار التـي مجـدت العقـل وآمنـت به إيمانـا لا حد له قصـد "تحرير الإنسـان مـن الخوف وجعله سـيدا، وفك السـحر عن العالـم، والتحرر من الأسـاطير"[1]، وهذا من أجل الخروج بالإنسـان من حالة التدهور والدفـع بـه لتحقيـق حريتـه وسـعادته بالاعتماد على المعرفـة العلمية والتقنيـة، غيـر أن هـذه المعرفـة التـي وجهت في البداية نحو تفسـير الطبيعة واكتشاف قوانينها قصد التحكم فيها كما قال فرانسيس بيكون، قد تم استخدامها أيضا للتحكم في الإنسان واعتباره مجرد عنصر يشبه العناصر الطبيعية والمادية، وليس له ما يميزه عن الأشـياء الموجودة

(1) هوركهايمـر (ماكـس) وأدورنو (ثيـودور): جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، ط1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 23.

في الطبيعة، ولذا فهو مستوعب في النظام الطبيعي القائم.

إن العقلانية الأداتية تكشف عن ميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء تعلقت بالطبيعة أو الإنسان، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحساب، وهذا الميل يعبر عن نفسه اليوم في صورة "منطق سيطرة " الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، كما يعبر هذا الأسلوب بدوره عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه، والذي يمد سلطانه على البشر والعلاقات الإنسانية فيضعها أيضا تحت تصرفه وتحكمه وسيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع أداتي، وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر والطبيعة هو "المعيار الأوحد"[1] استنادا إلى القوة والفاعلية والتنظيم والواقعية التي مجدتها النزعات العلموية والوضعية والبراغماتية، لكن هذه العقلانية الأداتية قد انحرفت عن مسارها الصحيح، وقد تجلى ذلك في تحول هذه العقلانية ومنتجاتها إلى أدوات تخدم مظاهر البربرية والدكتاتورية كما مارستها النظم الشمولية المعاصرة في أوروبا كالنازية والفاشية والستالينية، وما ارتبط بهذه النظم من مناخ الانسداد والانغلاق وإرهاب الدولة والتسلط المؤسستي والبيروقراطي وضياع استقلالية الأفراد وحرمانهم من حريتهم الحقيقية، وقد كان هذا في نظر فلاسفة مدرسة فرانكفورت بمثابة إعلان فشل مشروع التنوير الغربي وانحرافه. ومن مظاهر انتكاسة العقلانية الأداتية أيضا أنها أصبحت أداة للسيطرة والتحكم في البشر وسلب حريتهم.

والتنوير الذي كان يهدف إلى تحرير الإنسان انقلب إلى ضد ذلك تماما، وفي أيامنا لا فرق بين العقلانية الأداتية (التقنية) وعقلانية

(1) مكاوي (عبد الغفار): "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، حوليات كلية الآداب، عدد 13، السنة 1992، الكويت، ص 16.

السيطرة بالذات، إنها سمة المجتمع المتغرب[1]، ولهذا أصبح من اللازم اليوم الكشف عن فظاعات هذه العقلانية في حياة البشر الذين أصبحوا يعانون الاغتراب والتشيؤ على كل المستويات، بحيث تصبح منتجات عملهم أشياء مستقلة أو ظواهر معطاة تتحكم في الناس عن طريق قوانين تبدو وكأنها لا ترد، فيتحولون من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى مشاهدين سلبيين بدلا من أن يكونوا ذوات مبدعة فاعلة، ويخضعون نشاطهم الإبداعي الخلاق لقوى لا شخصية غريبة عنهم ومدمرة لطبيعتهم وماهيتهم الأصلية. ويتضح تجريد الإنسان من إنسانيته في التنظيم الداخلي للمصنع الذي يمثل صورة عالم مصغر من عالم المجتمع الرأسمالي الأكبر الذي نفذ بتخصصه في تقسيم العمل، وبعقلانيته الصناعية والاستهلاكية حتى في صميم الحياة الحميمة للإنسان[2].

هذا، وقد تتبع أدورنو تأثير الاغتراب والتشيؤ في الحقل الفني والجمالي، وبيّن كيف تطوّر في ظل المؤسسات القائمة التي تحكمها العقلانية الأداتية، وخاصة في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، وما يسمى بالصناعة الثقافية التي تروج عبر وسائل الإعلام والاتصال والدعاية، من إذاعة وتلفزيون وسينما وصحافة، التي أفرغت الفن من وظيفته ومضمونه الحقيقي، وحولته إلى مجرد وسيلة تسلية أو أداة تأثير في الناس والتلاعب بهم، ومجال للاستهلاك المتعي الذي قد يصل أحيانا إلى مستوى استثارة غرائزهم الجنسية ونزعاتهم العنفية قصد تشكيل إنسان نمطي وفق التوجيه الذي تحدده المؤسسات الاقتصادية

(1) هوركهايمر (م) وأدورنو (ث): جدل التنوير، ص 143.

(2) عطيات أبو السعود: "تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس"، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 48.

والسياسية والثقافية القائمة. وبهذه الكيفية أصبح الحقل الفني والجمالي مجرد أداة للتأثير الإيديولوجي على الناس، والترويج للقيم الاستهلاكية والتجارية، مما أفقده أصالته وحقيقته، فأصبح "شيئا" يقصد به الاستمتاع السطحي والتسلية في أوقات الفراغ ولم يبق للعلاقة الحية بالعمل الفني، ولا للفهم المباشر لوظيفته بوصفه تعبيرا وصورة مما كان يسمى يوما باسم الحقيقة[1].

غير أن تدهور الفن وانحطاطه لا يقتصر على الصناعة الثقافية التي حولت الأعمال الفنية إلى بضائع وسلع تجارية واستهلاكية، وإنما ترجع أيضا حسب أدورنو إلى محاولة الجمالية الماركسية الأرثوذكسية معاملة الفن كإيدولوجيا من حيث أنه يدخل في إطار البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية الاقتصادية، أو ما يسمى في الأدبيات الماركسية عموما "الأساس" الاقتصادي أو "البنية التحتية"، وأنه من واجب الفنان أن يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية وحاجاتها، واعتبرت أن الفن الأصيل والحقيقي هو الفن المعبر عن هذه الطبقة، ولهذا من واجب الفنان الملتزم القيام بوظيفته الاجتماعية.

ومن داخل الماركسية حاول أدورنو أن يعيد النظر في هذا الموقف من الفن والذي كانت له عواقب وخيمة على الجمالية التي لا يمكن حصرها في إطار طبقي محدود أو فيما يسمى بالتصور البروليتاري للعالم الذي يرى أن الفن "يعكس" الواقع، وهو تصور واضح التهافت كما يرى أدورنو لأنه يشير إلى علاقة آلية بين الفن والواقع الاجتماعي، كما لو كان الفن أشبه بالمرآة أو الصورة الفوتوغرافية، أي مجرد تسجيل جامد لما يحدث في الخارج، فالفن لا يعكس الواقع بل إنه يشهد على أن يكون هذا الواقع شيئا

(1) مكاوي (عبد الغفار): المرجع نفسه، ص 16.

آخر، وقد بأنه "إذا كان الفن يعكس الحياة فإنه يفعل Bertrolt) (Brecht عقب برتولت بريشت ذلك فإنه يفعل ذلك بمرايا خاصة". هذا، وقد ذهب أدورنو إلى أن القول بأن الفنان الإسباني الشهير بابلو بيكاسو (Pablo Picasso) قد عبر من خلال لوحته **غرنيكا** عام 1937 عن احتجاجه على قصف البلدة الإسبانية غرنيكا أثناء الحرب الأهلية بصورة مغايرة تماما عن التصوير الواقعي المباشر بل غلب عليها الطابع الإيمائي والرمزي وإضفاء شكله الفني المميز. كما أن ما ذهبت إليه الماركسية الأرثوذكسية من خلال منهجها الواقعي الاشتراكي لم يعد يطابق الوضع الجديد للطبقة العاملة في ظل تطور المجتمعات المعاصرة، وخاصة المتقدمة منها، وذلك أنه تم إدماج هذه الطبقة ولم تعد قادرة على القيام بدورها الطليعي والثوري، وهذا يعني أنه لم يعد من الممكن اليوم الحديث عن فن بروليتاري أو واقعي اشتراكي. وضمن هذا السياق يمكننا أن نتساءل أليس العمل الفني مشروطا بالسياق التاريخي والاجتماعي؟

تجدر الإشارة إلى أن الخطاب الجمالي لأدورنو يستند إلى المرجعية الماركسية، وخاصة في مسألة العلاقة بين العمل الفني والحياة الاجتماعية، وذلك أن العمل الفني في رأيه يتعين أن ينطلق من الحياة الاجتماعية لا أن يبقى سجين المنظورات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي اعتبرته إظهارا للفكرة أو الروح المطلق في إطار تلك التراتبية للروح بين الفن والدين والفلسفة، وضمن هذا السياق يتفق أدورنو مع هيغل من أن الفن يحمل حقيقة، ولكن الحقيقة حسب أدورنو لا تنفصل عن الوضع الاجتماعي والتاريخي الذي يعيشه البشر، والفن يكشف عن الحقيقة بما هي إجلاء لزيف وضعية العالم الاجتماعي والتاريخي، ومن هنا لا يمكن للفن أن يكتسي أي معنى أو حقيقة إلا عندما يرتبط بالوضع الاجتماعي للإنسان ويعبر عن تناقضاته، وذلك

لأن مضمون الحقيقة هو مضمون تاريخي[1] كما يقول أدورنو في كتابه **النظرية الجمالية**.

وبهذا، يتضح أن اهتمام أدورنو بالجمالية كان مرتبطا بمجمل أفكاره ومواقفه النقدية للمجتمع القائم الذي تحكمه العقلانية الأداتية التي غدت كرس السيطرة والهيمنة على الناس بصورة شاملة من خلال المؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية والإعلامية التي تشبه آلات هائلة يحاول الناس أن يكيفوا أنفسهم معها، ولهذا يمثل الفن عنده خلاصا من هذا الوضع المأسوي الذي يعيشه هؤلاء الناس، بل أصبح الفن هو البعد الوحيد الذي يمكنه إنقاذهم ونقلهم إلى وضع إنساني جديد مغاير لما هو قائم في مقابل العقلنة الأداتية ذات الطابع الشمولي أو الكلي الذي يوصف باللاحقيقة (Le tout est la non vrai).

يؤكد الفن التفرد والاختلاف والتميز، وبواعثه منوطة بعوامل أو شروط ذاتية، لكن هذا لا يعني انكفاء الفنان على ذاته فيقتصر عليها، بل يسمو عاليا ويستجيب للحياة الاجتماعية لأن الجمالية كلحظة نقدية تضمن قيام نقد لوضع لوظيفة الفن من داخل المجتمع نفسه، وكمجال للتعبير عن التناقضات الاجتماعية القائمة[2] فيعطيها معناها لا من خلال وصف الواقع الاجتماعي لأن الفن حسب أدورنو لا يتصل اتصالا مباشرا بهذا الواقع على نحو ما تفعل العقلانية الأداتية، وتباعده عن الواقع هو الذي يكسبه قوته النقدية وقدرته على التجاوز، ولهذا يجب أن ننطلق من الشكل الجمالي بدلا من أن ننطلق من الواقع، لأنه بإمكان أن يعيد الفن صياغة العالم على نحو مغاير تماما لما

(1) Adorno (Theodor): *Théorie esthétique.* Trad. Marc Jimenez (Paris: Edition Klincksieck, 1974), p. 259.

(2) Jimenez (Marc): *Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative* (Paris: Edition Klincksieck, 1896), p. 51.

هو موجود، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقه الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية، وهو بعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، ويبدو كإمكانية جديدة للوجود الإنساني[1]، وبهذا المعنى فإن العمل الفني أو الجمالي يعبر عن ما هو ذاتي من خلال تباعده للواقع الاجتماعي، لكن من دون أن ينفصل عنه، وهذا ما يؤكده أدورنو بقوله: "إن الطابع الاجتماعي للفن يتمثل في حركته الداخلية ضد المجتمع.

وليس أي بيان واضح بخصوص ذلك المجتمع والإيماءة التاريخية تقاوم الواقع القائم، رغم أن الأعمال الفنية هي في حقيقة الأمر جزء من ذلك الواقع"[2].

هذا، ويؤكد أدورنو دور العمل الفني بمقتضى شكله لأن هذا العمل يتمتع بقدر واسع من الاستقلالية عن الواقع الاجتماعي القائم، وبحكم هذه الاستقلالية يقف الفن موقف المعارضة والنقد تجاه هذا الواقع، وفي الوقت نفسه يتجاوزه. غير أن الشكل الفني حسب أدورنو ليس مجرد قوة ابتكار ذاتية أو بحث عن أسلوب ما، أي لا يختزل في الطابع الذاتي الذي يخلق أو يبدع الآثار الفنية مثلما هو عليه الحال في الجمالية الكانطية باعتبارها جمالية ذاتية بحكم أن الذات نفسها هي شرط إمكان قيام الجمالية نفسها. إن الشكل حسب أدورنو هو تحويل للمضمون نفسه، ولهذا لا يكون العمل الفني حقيقيا أو أصيلا بحكم مضمونه أو اشتماله على تمثيل "صحيح" لما هو قائم

---

(1) بسطاويسي (محمد رمضان): علم الجمال عند مدرسة فرانكفورت: أدورنو نموذجا، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، ص 63.

(2) Adorno (Theodor): *Théorie esthétique*, p. 237.

وإنما لأن المضمون يتم تحويله إلى شكل، ولهذا يتمتع العمل الفني بمقتضى شكله بقدر واسع من الاستقلالية التي يتمتع بها والتي لا تنتج "وعيا زائفا" أو مجرد وهم، بل ينتج بالأحرى وعيا نقديا أو على حد تعبير أدورنو "يمثل الفن احتجاجا ضد وضع اجتماعي يعتبره كل فرد معاديا، غريبا، باردا، خانقا (...)". ومن خلال هذا الاحتجاج يعبر الفن عن الحلم بعالم يمكن أن يكون مغايرا عن ما هو سائد[1]، وبهذا المعنى يكون الفن مضادا للامتثال للواقع الزائف، لأن الفن كما قلنا يعارض ويناقض، كما أنه يبدع أنماطا جديدة من الحياة الاجتماعية، ويتيح للإنسان التطلع إلى آفاق جديدة في محاولة مواجهة ما هو قائم.

والشكل الفني هو الذي يحمل معنى هنا وليس المضمون، ولهذا لا يجب الحكم على عمل فني ما من خلال مضمونه وإنما من خلال الشكل الذي يستطيع أن يعبر عن واقع مليء بالتناقضات، ولهذا يجب على هذا العمل أن يقصد تحقيق الاستقلالية وفي الوقت نفسه فإن طابعه الشكلي يحمل تناقضات اجتماعية. إن الشكل الفني هو الذي يعبر عن حقيقة المجتمع القائم المزيف وبهذا يملك "مضمون حقيقة" تمكنه من المواجهة أو التحدي لكل محاولات احتوائه من طرف النظام القائم، وهذا ما يفسر لنا لماذا يتعذر التعبير عن هذه الحقيقة حسب أدورنو إلا عن طريق السلب[2].

هذا، وقد لاحظ كريستوف منكه (Christophe Menke) إمكانية أن تكون وظيفة الفن النقدية مؤثرة نسبيا فقط على الواقع، وذلك لأن

---

(1) Adorno (Theodor), *Notes sur la litterature.* Trad. Sibylle Muller (Paris: Edition Flammarion, 1984), p. 48.

(2) Jimenez (Marc): *Que ce que l'esthétique* (Paris: Edition Gallimard, 1997), p. 393.

الفن قادر على تمثيل الإمكانيات والقدرات والأفكار التي لم تتحقق في الواقع الفعلي، ولكنه يملك إمكانية استخلاصها من الواقع الباطن للفن ثم تجسيدها على المستوى الاجتماعي[1].

إن العمـل الفنـي حسـب أدورنـو هـو اسـتحضار مـا لـم يتحدد بعـد، وبهـذه القـدرة فهـو يشـكل قطيعة مع مـا هو موجـود أو قائم، أمـا مـا يتم اسـتحضاره في هذا العمل هـو البعد التحرري الذي يعيد خلـق الواقـع بـدل أن يكون مغتربا عنه. والحقيقة التي يصطنعها الفن هي الحقيقة الأكثر أهمية بالنسـبة لوضع الإنسـان ولحريته وسـعادته مـن الحقيقـة الموضوعيـة التي تدعيها العقلانية الأداتية، لأن الفن هو المجـال الوحيـد الذي يمكنـه مواجهة أو مقاومة هيمنة هذه العقلانية وطغيانها، فهو يخلق حقيقة تتباعد فعلا عن الواقع وتتجاوزه كما قلنا سـابقا، وهذا ما يظهر بجلاء حسـب أدورنو في الأعمال الفنية لكل مـن بابلـو بيكاسـو وبول سـيلان (Paul Celan) وفرانـز كافكا (Franz Kafka) وصمويل بيكيت (Samuel Beckett) وأرنولد شونبرغ (Arnold Schönberg). وهكـذا، مثـلا أعجـب أدورنـو أيما إعجاب بموسـيقى[*]

---

(1) Menke (Christophe): *La souveraineté de l'Art: L'expérience esthétique apres Adorno et Derrida.* Trad. Pierre Rusch (Paris: Edition Armand Colin, 1993), p. 57.

(*) لقد خصّص أدورنو جزءا مهما من أبحاثه للموسيقى أهمها:

- الوضع الاجتماعي للموسيقى (1932)
- حول موسيقى الجاز (1933)
- فلسفة الموسيقى الجديدة (1949)
- بحث حول فاغنر (1952)
- تنافر الأصوات في الموسيقى (1956)
- ماهلر: شخصية موسيقية (1960)
- مدخل إلى علم اجتماع الموسيقى (1962)
- موسيقى الأفلام السينمائية (1968)

شـونبرغ ذات الاثنتي عشـرة نغمة، حيث أعاد تنظيم المادة الموسـيقية (النغمات) تنظيما جديدا قطع الصلة مع التنظيم الكلاسيكي (المقامي) وتوصـل إلـى إرسـاء شـكل جديـد بعـد أن خاض محـاولات وتجارب عديدة، وباستعمال شونبرغ للنغمات المتنافرة التي تنبذ التآلف الصوتي، فذلـك غرضـه التعبيـر عن تألم ومعاناة الإنسـان المعاصـر، ولم يخضع عمله الإبداعي لمتطلبات المجتمع القائم وقيمه الاسـتهلاكية والتجارية التي أفقدت الأعمال الفنية أصالتها وحقيقتها بل وهالتها أيضا كما يقول فلتـر بنياميـن (Walter Benjamin)، وخاصـة عندمـا يتـم استنسـاخ هذه الأعمال بالوسـائل التقنية الحديثة. فالموسـيقى حسـب شونبرغ تعبر عن حقيقة ما لكنها لا تنفصل عن وضع الإنسـان المعاصر، وهذا ما يؤكده أدورنو بقوله: "إن النغمات المتنافرة قد تزعج المستمعين وهذا مرده إلى أن هذه النغمات هي في حقيقة الأمر تعبير عن وضعهم الخاص"[1].

أمـا بالنسـبة لصمويل بيكيت فإن مسـرحياته تمثـل لدى أدورنو الوجـه الحقيقـي لعصرنـا هـذا لأنهـا تعكـس شـعوره بعبـث الحيـاة الإنسـانية وقيامهـا على كثير من الأوضـاع اللامعقولة بعد أن انهارت القيم والمعايير، ولمختلف أوجه الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفته المجتمعات الغربية المعاصرة، كما أنها تعكس ضعف الاعتقاد بقدرة العقلانية والمعرفة العلمية والتقنية على تحقيق سعادة الإنسان وضمان حريته الحقيقية لا المزيف، والإحساس بعجزه عن أن يظهر بتلك القيم التي طالما بشر بها فلاسفة التنوير وادعتها النظم السياسية والمؤسسات التي سيطرت على الإنسان وأصبحت تتحكم في مصيره وتشكل حياته الفكرية والنفسية العميقة، ولهذا عبّر بيكيت عن العبث السائد في إطار مسرحي، بحيث قد تقوم المسرحية على موقف واحد

---

(1) Adorno (Theodor): *Mahler, une physionomie musicale.* Trad. J. Lelenet et T. Leydenbach (Paris: Edition De Minuit, 1977), p. 43.

ثابت يدّل بركوده وثباته ودوران الشخصيات والحوار فيه، فيما يشبه الدائـرة المغلقـة على عبث الحياة وعـدم جدواها، وذلك كالذي نراه مثلا في مسـرحيته في **انتظار غودو**، فهناك شـخصيتان لا نعرف عن طبيعتهمـا ولا علاقتهمـا غير اسـميهما، يجلسـان علـى قارعة الطريق ينتظـران موعـدا مـع مـن يدعى "غودو"، فندرك مـن الحوار أنهما لا يعرفان شـيئا عن ذلك الذي ينتظرانه بل لا يعلمان على وجه اليقين هل ضرب لهما موعدا حقا وسيفي بوعده أو يخلفه[1].

هذا، وقد أدرك أدورنو أن الجمالية تناقض الواقع المزيف (أي الـذي تـم تزييفـه)، وهـي بذلك تمثل في حقيقة الأمـر إمكانية أخرى مغايرة بأشـكالها نوعيا لما هو قائم، وهي بذلك تعتبر فاعلية إنسـانية خلاقـة ومبدعـة يمكـن أن تفتح مجالا أو أفقا للتحرّر الإنسـاني، وقد أدرك أدورنو بحس مأسوي عميق أن حقيقة العمل الفني أو الجمالي نقدية، وهذا ما يظهر بجلاء حسـب أدورنو في الأعمال الأدبية التي تنطـوي علـى أبعـاد نقديـة، مثل ما نجد لدى فرانـز كافكا الذي يقول عنـه فـي **النظريـة الجمالية** "إن قوة عمل كافكا الفني تكمن في موقفه وفي شعوره السلبي الناقد للواقع القائم"[2].

وهكذا، فإن الفن الحقيقي في نظر أدورنو هو ذلك الفن الذي لا يخضع لقوانين وقواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظا باستقلاله وبمنطقه الداخلي الخاص وبقدرته النقدية.

ولكن السؤال المطروح ضمن هذا السياق هو: كيف السبيل إلى تحويل طاقة الفن النقدية في الواقع القائم؟ وكيف السبيل إلى التعبير عنها لتتخذ وسيلة في تغيير وضع الإنسان وتحقيق حريته الفعلية من دون أن يجرد الفن من حقيقته التي تبتعد عن حدود الواقع؟

---

(1) القط (عبد القادر): فن المسرحية، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان، 1998)، ص 44.

(2) Adorno (Theodor): *Théorie esthétique*, p. 33.

مفهوم الاعتراف عند
أكسل هونيث

يعّد مفهوم الاعتراف (La reconnaissance) بحق من المفاهيم المركزية في الدراسات الفلسفية والأخلاقية والسياسية، فقد ظهر عند بول ريكور (Paul Ricoeur) في كتابه الموسوم بـ **مسار الاعتراف**، وظهر مع الفيلسوف الكندي شارل تايلور (Charles Taylor) بعنوان **سياسة الاعتراف**، أما مع ممثل الجيل الثالث للنظرية، فقد ظهر في كتابه(*) النقدية لمدرسة فرانكفورت أكسل هونيث (Axel Honneth) المعنون بـ **الصراع من أجل الاعتراف**.

وهذا البحث هو عرض وتحليل لمفهوم الاعتراف عند أكسل هونيث الذي يعد المحور الأساسي في فلسفته الاجتماعية والأخلاقية التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت، وذلك لإعطاء نفس جديد لهذا التيار وبالتالي تطوير النظرية

(*) ولد الفيلسوف الألماني أكسل هونيث في بمدينة إيسن بألمانيا في 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك، واستقر في الأخير بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماز ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم جديد أي الاعتراف، وأمست له شهرة عالمية واسعة في البلدان الأوروبية والعالم الأنغلوساكسوني وخاصة الولايات المتحدة وكندا، وترجمت أهم أعماله إلى اللغتين الإنكليزية والفرنسية.

ولهونيث العديد من المؤلفات أهمها: نقد مفهوم السلطة 1985، الصراع من أجل الاعتراف 1992، مجتمع الازدراء: نحو نظرية نقدية جديدة 2002، حول راهنية فلسفة الحق لهيغل 2001، التشيؤ 2005.

النقدية لمدرسة فرانكفورت وإن كانت لديه بطبيعة الحال اختلافات(*) مع ممثلي هذه المدرسة من الجيل الأول (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) أو الجيل الثاني (يورغن هابرماز، كارل أوتو آبل).

ويمكن القول في البداية بأن كل مقاربة لمفهوم الاعتراف تستدعي ما يسمى بـ "الصراع من أجل الاعتراف"، وهذا بالرجوع إلى هيغل هوية الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوي والمتكامل بالمجتمع الذي يعيش فيه والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وبالتالي فإن اكتماله يتوقف حتما على هذا الارتباط والانسجام والاعتراف المتبادل، وذلك أن الذات لا تستغني عن التفاعل والانفتاح على الغير ولا تبقى في حالة انغلاق على ذاتها. هذا، وتوضح جدلية العبد والسيد عند هيغل هذا المعنى، فالذات لا تتعرف على حقيقة ذاتها إلا انطلاقا من علاقتها وتفاعلها مع ذوات أخرى، بحيث يصبح كل واحد منها وسيلة للآخر، وهذا ما أشار إليه هيغل في كتابه **فينمينولوجيا الروح** بقوله:

فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه "خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبسا في ذاته، فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته وما يتضح هو أنه - في

(*) لقد تطّرق أكسل هونيث بنوع من التفصيل إلى أهم النقاط والمسائل التي يختلف فيها مع مفكري النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من الجيل الأول (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) والجيل الثاني (هابرماز، أبل، فيلمر) في حوار مطول، انظر: مع الباحث والمترجم الفرنسي أوليفيه فوارول (Olivier Voirol).

Honneth (Axel): "La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance" in *La société du mépris.Vers une nouvelle théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeurix (Paris: éditions La Découverte 2006), pp. 151-180.

الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن لذاته، وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي هو للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط، به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان **يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا**"[1].

هذا، وقد استند هونيث على هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيغيلية والمقولات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي أطّرت هذه الفلسفة، كمفهوم الروح المطلق وغيرها من المفاهيم التي لم تسلم من معاول النقد الفلسفي منذ فيورباخ وماركس إلى النظرية النقدية وخاصة هوركهايمر وأدورنو. وترجع أهمية هيغل - حسب هونيث - إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل، وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والمجال الأخلاقي، وخاصة لدى مكيافيلي وهوبز، وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، وداخل هذا "الصراع من أجل البقاء" الذي تتصارع فيه الرغبات والإرادات وحرب الجميع ضد الجميع تقف حائلا دون تحقيق الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

لقد استعاد هونيث في كتابه **الصراع من أجل الاعتراف** من جديد

---

(1) هيغل (فريدريك): فينمنولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 269.

مفهوم الاعتراف التي أثارها هيغل ونظرا للأهمية البالغة التي يلعبها هذا المفهوم في النظرية النقدية الجديدة التي عمل هونيث على صياغتها من أجل مواجهة الإشكاليات الأخلاقية والسياسية والاجتماعية التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، وخاصة الغربية منها، وظف هونيث النظريات السوسيولوجية والسيكولوجية لتعزيز مفهومه للاعتراف قصد الوصول إلى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية والسلوكات الإنسانية وكيفية تنظيمها، ضمن هذا السياق اعتمد هونيث على أعمال العالم الاجتماعي الأمريكي البرغماتي جورج هربرت (D. Winnicott) والعالم النفساني الإنكليزي دونالد وينيكوث ميد (G.H. Mead).

فهذه الأعمال الميدانية والإمبريقية وحدها قادرة على فهم حقيقي للآليات الاجتماعية والبنيوية لعملية الاعتراف[1]. انطلاقا من ذلك يمكننا القول بأن هونيث قد عبّر عن وفائه للنظرية النقدية الأولى - قبل أن تنتقل إلى مرحلة تجذير النقد - ويظهر لنا ذلك جليا في تكريسه التقليد الفلسفي الفرانكفورتي القائم على تأكيد أهمية ربط الفلسفة الاجتماعية بالأبحاث والدراسات الميدانية والإمبريقية قصد الوصول إلى فهم حقيقي للعمليات الاجتماعية في صورتها الكلية بعيدا عن المبالغة في التجريد الذي يبتعد عن الواقع الفعلي الملموس، وهذا ما عبّر عنه ماكس هوركهايمر في درسه الافتتاحي بمعهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت سنة 1931، وقد كان بعنوان **الوضع الحالي للفلسفة ومهام معهد الدراسات الاجتماعية:**

يجب أن تكون الفلسفة الاجتماعية منفتحة بالقدر الكافي على العالم ومتأثرة بتطور الدراسات الميدانية (...) فقد حان الوقت لإجراء بحوث يشترك فيها الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد

---

(1) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch (Paris: Les editions du cerf, 2002), p. 57.

والمؤرخون وعلماء النفس[1].

انطلاقا من ذلك، يمكن القول بأن مشروع هونيث الفلسفي القائم على براديغم الاعتراف يهدف إلى تأسيس نظرية معيارية للمجتمع بغرض إعادة تحيين أو تجديد النظرية النقدية الأولى، على هذا الأساس قام في كتابه **الصراع من أجل الاعتراف** بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية، وهو بذلك يتفق في ما يتعلق بضرورة الانتقال من فكرة(Jürgen Habermas) مع يورغن هابرماز وبالعلاقات الاجتماعية والمؤسسات (Intersubjectivité) الذات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف مظاهرها كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية ودور الثقافة، ومع أن هونيث قد أشاد بما يسمى بالمنعطف التواصلي الهابرمازي الذي استطاع من خلاله تقديم مقاربة جديدة لإعادة اكتشاف أهمية البعد الاجتماعي، ومن ثمة إعادة تأسيس النظرية النقدية، غير أنه بقي متحفظا من هذه المقاربة في مسائل كثيرة، أهمها - في نظر هونيث - اختزال هابرماز الحياة الاجتماعية وأشكال التواصل المختلفة في البعد اللغوي، وهذا التمركز حول اللغة[2] قد يحجب عنا حقيقة التفاعلات التي في المجتمع، ويؤدي هذا - وهو الأهم - إلى عدم القدرة على إدراك التجارب الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف التي قد يتعرض لها الأفراد أو الجماعات، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي

(1) Horkheimer (Max): "La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale" in *Théorie critique*. Traduit par Luc Ferry et Alain Renault (Paris: éditions Payot, 1978), p. 245.

(2) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 162.

لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل الذي استلهمه هونيث من فلسفة هيغل وعمقه - كما قلنا سابقا - من خلال أعمال جورج هربرت ميد، ضمن هذا السياق يرى هذا الأخير أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التذاوتية التي تقام بين الفرد والآخرين، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل، يكتسب الفرد وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها، وهذا "يفترض دائما تجربة الآخر، ومن ثمة يمكننا القول بأنه لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر من خلال علاقتنا به"[1].

هذا، ويرى هونيث أن الاعتراف المتبادل الكفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وهويتهم ضمن علاقات تذاوتية مرهون بتحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف[2] وهي الحب والحق والتضامن.

1 - الحب: يعرّفه هونيث بأنه "مجموعة العلاقات الأولية، الإيروسية والأسرية بالإضافة إلى علاقات الصداقة الموجودة بين الناس[3]، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي

(1) Mead (G.H): *L'Esprit, le soi, la société.* Trad. J. Cazeneuve (Paris: PUF, 1963), p. 165.

(2) Honneth (Axel): "Reconnaissance". Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), p. 1273.

(3) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance,* p. 117.

تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية حسب هونيث إلى مستوى احترام الذات، وتعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، وذلك لأن الصورة الأولى لذلك تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن الأم، حسب وينيكوت هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية ثم تتسع دائرة علاقات الطفل الاجتماعية لتشمل الأفراد الآخرين. إن الأم تمثل بالنسبة إليه النموذج الأول للاعتراف المتبادل أو ما يسميه التذاوت الأولى (intersubjectivité primaire)".

2 - الحق: الذي يمثّل حسب هونيث الشكل الثاني من الاعتراف المتبادل بين الذوات، وهذا على المستوى القانوني، فالاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، ولهذا فهو يحيلنا إلى الحقوق الفردية إذ إن هذه مبرر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي "يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[1].

هذا، ويرى هونيث أن الحق يسمح بإمكانية التطور الأخلاقي من جهة، فالحق يمكن أن يصل إلى المفهوم الكوني أو الخصوصي لأن الإمكانية الأخلاقية المحايثة للحق يمكن أن تشهد تقدما عبر الصراعات الاجتماعية، ومن جهة أخرى يقرّ هونيث بإمكانية تحقيق تقدم آخر أيضا على مستوى الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسستي، غير أن ذلك قد يتم بصورة تقدمية أو تراجعية، غير أن الحكم عليها لا يكون إلا بواسطة المعايير التي تسمح بمعرفة مدى تحقق ذلك.

3 - التضامن: يرى هونيث أن التضامن الاجتماعي هو

(1) Ibid., p. 139.

الشكل الثالث للاعتراف الذي يسمح للأفراد تحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادلة، غير أن التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة يتوقف على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالا ذاتيا، غير أنه من الملاحظ أن شعور المرء بالتقدير يتوقف على الآخرين أو تقدير الغير، وعندما يحصل على هذا التقدير يستطيع تحسين صورته إلى ذاته بصورة إيجابية، لأنه يتأثر بصورة كبيرة بمواقف الآخرين. لكن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين أو بالأدوار التي يقومون بها في المجتمع. يقول هونيث:

تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات والمؤهلات أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية كالغضب مثلا[1].

وهكذا، يمكننا القول بأن هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس والحق الذي يحقق احترام الذات وأخيرا التضامن وهو أساس تقدير الذات.

إن أشكال الاعتراف هذه تحدد من الناحية الأخلاقية التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية، وتقاس أخلاقية المجتمع حسب هونيث بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، ولهذا لا

(1) Ibid., p. 166.

يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى الاتفاق والتوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي كما زعم هابرماز الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، يضمن تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على الأسس الحجاجية والبرهانية لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك. وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا - حسب هونيث - أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد والجماعات ووعيهم بالظلم بما يسمى الاحتقار أو الازدراء الاجتماعي المسلط (Le mépris social) عليهم، يقول هونيث:

تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فيعني أن المرء يشعر بالازدراء مما يعني شعوره بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها[1].

هذا، ويرى هونيث أن مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط ومختلف أشكال الإهانة هي أساس معرفة الأفراد كونهم ضحايا للظلم الاجتماعي أو الازدراء، ولهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقا من فكرة أساسية وهي أن هذه المشاعر وما يرتبط بها من أفعال وردود الأفعال قد تسمح بتعيين الظلم الاجتماعي، ولكن كيف يمكن التعرف على هذه المشاعر أو تجارب الظلم المعاشة؟

إن العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف

(1) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 193.

بهم هي التي تلعب الدور الأساسي وإنما شعوره باحتقار الغير له، وعلى هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي والازدراء هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، وذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفراد الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة والمتمثلة أساسا في حالا الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد، وضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، ويتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف الذي تصيبه على المستوى الجسدي فيحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير وتبعيته لهم، وعلى سبيل المثال عندما يتم تعريض شخص ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تؤدي إلى فقدان الثقة في النفس وفي الآخرين أيضا وذلك لأن ما يميز هذه الانتهاكات التي تهدد الفرد، وخاصة بعدما يتعرض للتعذيب أو الاغتصاب كما يقول هونيث أنها ليست ألما ماديا أو فيزيائيا فقط وإنما الأدهى من ذلك أن هذا الألم مرتبط بالشعور بالتبعية والخضوع لإرادة الغير إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص مع العجز عن نفسه[1].

أما الشكل الثاني للازدراء فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، وهذا عندما يحرم هذا الفرد من بعض حقوقه المشروعة، فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية

(1) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*, p. 162.

التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين[1]. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام والمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيا وأخلاقيا. وما يميز هذا النمط من الازدراء الاجتماعي الذي يحرم فيه بعض الأفراد من حقوقهم المشروعة أخلاقيا واجتماعيا مثل بقية الناس، هو ما يدفعهم إلى الشعور بان وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل واللامساواة مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية والتي لا تليق بمقامهم الاجتماعي والأخلاقي، فهذا الشكل من الازدراء يتم على المستوى التقييمي والمعياري وله علاقة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع[2]، علما أن الأفراد في حاجة دائما إلى التقدير والاعتبار الشخصي والاحترام في الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية حتى يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه.

لقد حاولنا بإيجاز أن نعرض نظرية الاعتراف لأكسل هونيث التي اكتست أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة في الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي الغربي كما قلنا سابقا. إن ما يؤكد عليه هونيث يتمثل في القول بأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق كرامة الإنسان وضمان حقوقه الأساسية والمشروعة أخلاقيا وقانونيا وسياسيا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف، وفي هذا السياق فإن صياغة نظرية الاعتراف تكتسي أهمية

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid., p. 164.

بالغـة عنـده، وتلعـب دورا مركزيـا يتمثل في إعادة بناء شـبكة العلاقات الاجتماعيـة قصـد التخفيف مـن المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسـي واللامسـاواة بيـن الناس، وكل أشـكال الاحتقـار والازدراء و"الأمراض الاجتماعيـة" وبالتالـي تحقيق قيم العدالة وحقوق الإنسـان والحرية في إطار الاعتراف المتبادل.

من هابرماز إلى هونيث أو
من إيتيقا التواصل إلى إيتيقا الاعتراف

من أهم ما يميز الفكر الفلسفي الغربي في السنوات الأخيرة هو اهتمامه المتزايد بوصفه براديغما جديدا في الحقل لما أصبح يسمى بالاعتراف الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، وقد تنوعت فهوم واستعمالات الاعتراف (La reconnaissance) لدى كبار الفلاسفة الغربيين المعاصرين، وأخص بالذكر هنا شارل تايلور (Charles Taylor) وأكسل هونيث (Axel Honneth) ونانسي فرازر (Nancy Frazer) وضمن هذا السياق، يمكننا أن نذكر ثلاثة اتجاهات أساسية فيما يخص مسألة الاعتراف تسود اليوم الحقل الفلسفي، الاتجاه الأول الذي يمثله الفيلسوف الكندي شارل تايلور الذي يميل إلى تناول أو مقاربة مفهوم الاعتراف من الناحية السياسية وتوظيفه لتحقيق مطالب سياسية والدفاع عن مشروعية هذه المطالب المتعلقة على وجه الخصوص بالاعتراف العمومي بما يسمى الأقليات الثقافية والإثنية والهويات أو ما يعرف في أمريكا الشمالية بالجماعات الثقافية، وضرورة تبني السلطات العامة والمؤسسات القائمة إجراءات منصفة لصالحها[1]. أما الاتجاه الثاني وتمثله اليوم الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرازر التي اهتمت بالاعتراف ضمن بحوثها المتعلقة بالفضاء العمومي وآليات تحقيق العدالة الاجتماعية داخل هذا الفضاء وتأكيدها على ضرورة الجمع بين نموذجين متكاملين والاعتراف، إذ أن تحقيق العدالة الاجتماعية (La

(1) Taylor (Charles): "La politique de la reconnaissance"in *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Paris: éditions Aubier, 1990), p. 41.

redistribution) وهما: إعادة التوزيع في رأيها يتوقف على إعادة التوزيع المتساوي والعادل للثروات والخيرات التي تمنح للأفراد والجماعات قصد القضاء على الاستغلال الاقتصادي والظلم الاجتماعي والصراع الطبقي (identités)، وبالإضافة إلى ذلك تحقيق الاعتراف المتساوي للهويات التي تطالب بها الحركات الاجتماعية والثقافية، كالحركة النسوية والحركة المضادة للعنصرية وغيرها من الحركات الموجودة اليوم في الفضاءات العمومية[1].

أما الاتجاه الثالث فيمثله الفيلسوف الألماني أكسل هونيث، وهو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، ولعل المكانة المرجعية المتميزة التي لم يفتأ يحتلها هذا الفيلسوف في السنوات الأخيرة ترجع لكونه استطاع بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وبخاصة بعد ظهور كتابه الأساسي **الصراع من أجل الاعتراف** سنة 1993، وهو الكتاب الذي أعطى لهونيث شهرة منقطعة النظير في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والأنغلوساكسونية، دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجالات معه بخصوص براديغمه الجديد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الاعتراف عند هونيث يختلف عن كل من شارل تايلور ونانسي فرازر اللذان انصب اهتمامهما كما قلنا على الاعتراف بالجانب المتعلق بالهويات الثقافية والاختلافات الإثنية أو ما تسميه نانسي فرازر بـ "السيطرة الثقافية"[2].

---

(1) Frazer (Nancy): *Qu'est-ce que la justice sociale? reconnaissance et redistribution.* Traduit par Estelle Ferrarese (Paris: éditions la Découverte, 2005), p. 15.

(2) Frazer (Nancy): "Justice sociale, redistribution et reconnaissance". Traduit par Daniel Salée in revue *Du Mauss,* n. 23, Année 2004.

فالاعتـراف بهـذا المعنى مفهوم مرتبط بالحقل الثقافي من جهة ما يسميه شارل تايلور قصد تحقيق مطلب أساسي يتمثل في حصول التعدديـة الثقافيـة (Multiculturalisme) الأقليات الثقافية والإثنية على الاعتراف ضمن ما يسمى بسياسة الاختلاف، وقد كان ذلك أمرا مرتبطا في حقيقـة الأمـر بواقـع مجتمعات أمريكا الشـمالية (كنـدا والولايات المتحـدة الأمريكيـة) وما يتعلق بخصوصيتهـا الثقافية والحضارية، وفي مقابـل ذلـك لـم يركـز هونيث اهتمامـه فيما يخص مفهومـه للاعتراف على المسائل الثقافية والهويات بقدر ما تركز على الجوانب الاجتماعية والأخلاقيـة والنفسـية، كالظلـم الاجتماعـي والاحتقـار والتهميـش وللاغتـراب والتشـيؤ التـي يعانـي منهـا الأفراد وتعرفهـا الجماعات في المجتمعات المعاصرة.

هـذا، ويعتبـر أكسـل هونيـث أن مشـروعه الفلسـفي - القائم على براديغـم الاعتـراف - ينـدرج في إطار توسـيع المشـروع الهابرمازي[1]، وهذا على الرغم من موقفه النقدي تجاه أعمال أستاذه هابرماز. لقد استلهم هونيث هذه الأعمال، وخاصة ما يتعلق بنظرية الفعل التواصلي ضمن مشـروعه لبلورة ما أسـماه بالصراع من أجل الاعتراف، ولهذا السـبب كان لزامـا علينـا في البداية الإشـارة إلـى هابرماز - باختصار شديد - حى يتسنى لنا فهم ما ذهب إليه هونيث في نظريته للاعتراف والإتيقا الجديدة التي تأسست على هذا المفهوم.

لقد عمل هابرماز على تجديد وتحيين النظرية النقدية لمدرسـة فرانكفـورت ضمـن ما يسـميه بنظريـة الفعل التواصلـي، وقد قام من

---

(1) Fischbach (Franck): "Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique, la reconnaissance comme "autre de la justice" in *Où en est la théorie critique?* (dir) de Emmanuel Renault et Yves Sintomer (Paris: éditions la Découverte, 2003), p. 180.

خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان، ولهذا وضع هابرماز النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية، ففي كتابه الهام **نظرية الفعل التواصلي** (La rationalité communicationnelle) قام هابرماز بإعادة تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية وأساسية، وذهب إلى القول بأن عملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين والتي تفترض الاتفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل. انطلاقا من هذا، يمكن القول بأن عملية التواصل حسب هابرماز مشروطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية الخاصة، ولكنها تبقى أيضا ذات طابع كوني، وعلى هذا الأساس، قدم من خلال نظرية الفعل التواصلي القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يعطي مكانة أساسية للجانب الاجتماعي في النظرية النقدية.

يقصد هابرماز بالفعل التواصلي "ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز. إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل"[1]. غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرموز اللغوية هو الذي يضمن - حسب هابرماز - الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين الأطراف المتحاورة، علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب

(1) Habermas (Jurgen): *La science et la technique comme idéologie.* Traduit par Jean René Ladmiral (Paris: édition Gallimard, 1973), p. 22.

الحالات الباثولوجية (المرضية) التي تصيب المجتمع في لحظة تاريخية معينة، ولتحقيق الاندماج الاجتماعي لأعضائه من دون عنف أو تطرف قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشأنها، بحيث يلعب الحوار فيها دورا مركزيا تجنبا للصراعات الاجتماعية التي تهدد المجتمع، وهذا ما يجعل للحوار فاعلية كبيرة، ولا يتمثل مشروع إيتيقا التواصل - حسب هابرماز - في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا تسويغ شيء تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن متحاورين مناصفة[1]، من دون ضغط أو إكراه، إذ ليس من حق المتحاور أن يفرض مواقفه على الآخرين، ولا تقييم مختلف الآراء، إذ يجب الاكتفاء بعرض المواقف والأفكار، والحوار هو الذي يحدد مدى صحتها ومصداقيتها وصلاحيتها وبمدى تقبلها من قبل الذوات المتحاورة داخل الفضاء العمومي، في سياق تباين الآراء واختلافها والتنوع والتسامح الذي قوامه التذاوت المشترك القائم على مجال لغوي تداولي تراعى فيه قواعد المعقولية والصدق والدقة وتستند على المناقشة الحجاجية، بعيدا عن القهر والتسلط.

إن تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية يقوم - كما قلنا - على **حدود التواصل** بقوله: شروط أساسية لخصها مانفريد فرانك (Manfred Franck) إن تحقيق الاتفاق بين المتحاورين يقتضي تصنيف الأفعال اللغوية الهادفة إلى التفاهم وهي التمثيلية والتعبيرية والتنظيمية، وينكشف أن دعاوى الصلاحية الموازية لها تدعي الصدق (صدق القضايا) والجدية (جدية المتكلم) والصحة (صحة المعايير المقترحة)، نضيف إلى هذه الفئات وضوح لبقول

(1) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 121.

خلال نموذج التواصل اللغوي بتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت إلى نوع من الانسداد في أفق تغيير الوضع القائم على السيطرة، وتقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة والإنسان، ولهذا وضع هابرماز النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية، ففي كتابه الهام **نظرية الفعل التواصلي** (La rationalité communicationnelle) قام هابرماز بإعادة تأسيس النظرية النقدية على ما يسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد بصورة عفوية وأساسية، وذهب إلى القول بأن عملية الاندماج الاجتماعي لا تتحقق إلا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين والتي تفترض الاتفاق أو الإجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل. انطلاقا من هذا، يمكن القول بأن عملية التواصل حسب هابرماز مشروطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية الخاصة، ولكنها تبقى أيضا ذات طابع كوني، وعلى هذا الأساس، قدم من خلال نظرية الفعل التواصلي القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يعطي مكانة أساسية للجانب الاجتماعي في النظرية النقدية.

يقصد هابرماز بالفعل التواصلي "ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز. إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكات المتبادلة بحيث يتعين أن تكون مفهومة ومعترفا بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل"[1]. غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرموز اللغوية هو الذي يضمن - حسب هابرماز - الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين الأطراف المتحاورة، علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب

(1) Habermas (Jurgen): *La science et la technique comme idéologie.* Traduit par Jean René Ladmiral (Paris: édition Gallimard, 1973), p. 22.

الحـالات الباثولوجيـة (المرضيـة) التي تصيـب المجتمع في لحظة تاريخيـة معينـة، ولتحقيـق الاندمـاج الاجتماعـي لأعضائه من دون عنـف أو تطـرف قصـد الوصول إلى حقائق متوافق بشـأنها، بحيث يلعـب الحـوار فيها دورا مركزيا تجنبـا للصراعات الاجتماعية التي تهـدد المجتمـع، وهـذا مـا يجعل للحـوار فاعلية كبيـرة، ولا يتمثل مشـروع إيتيقـا التواصـل - حسـب هابرمـاز - فـي الإقـرار بحقيقة مطلقـة ولا تسـويغ شـيء تـم اختيـاره، بـل يتمثل في السـعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن متحاورين مناصفة[1]، مـن دون ضغـط أو إكـراه، إذ ليـس مـن حـق المتحـاور أن يفرض مواقفـة علـى الآخريـن، ولا تقييم مختلف الآراء، إذ يجب الاكتفاء بعـرض المواقـف والأفـكار، والحوار هو الذي يحدد مدى صحتها ومصداقيتهـا وصلاحيتهـا وبمدى تقبلها من قبل الذوات المتحاورة داخـل الفضـاء العمومي، في سـياق تبايـن الآراء واختلافها والتنوع والتسـامح الذي قوامه التذاوت المشـترك القائم على مجال لغوي تداولـي تراعـى فيـه قواعد المعقولية والصدق والدقة وتسـتند على المناقشة الحجاجية، بعيدا عن القهر والتسلط.

إن تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية يقـوم - كمـا قلنـا - علـى **حـدود التواصـل** بقولـه: شـروط أساسـية لخصهـا مانفريـد فرانـك (Manfred Franck) إن تحقيـق الاتفـاق بيـن المتحاوريـن يقتضـي تصنيـف الأفعال اللغوية الهادفـة إلى التفاهم وهي التمثيلية والتعبيرية والتنظيمية، وينكشـف أن دعاوى الصلاحية الموازية لهـا تدعـي الصدق (صدق القضايا) والجديـة (جدية المتكلم) والصحة (صحـة المعاييـر المقترحـة)، نضيـف إلـى هـذه الفئات وضـوح لبقول

(1) مصدق (حسن): يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 121.

باعتباره تعبيرا عن وجود توافق مع قواعد النحو وعن استعداد المتلقي لفهم القول[1].

وبهذا المعنى، فإن تحقيق التفاهم عند هابرماز أمر يقوم على ربط الفعل التواصلي باللغة كأداة لتنظيم الأفعال الاجتماعية وبالتالي فإن اللغة عنده ليست مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعلومات فقط وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية الذي يؤدي إلى التذاوت المشترك والتفاهم المتبادل الذي يخلى فيه الفرد عن ذاتيته الطبيعية وينخرط في الإطار الاجتماعي القائم التواصل والتذاوت والمناقشة الحرة، واللغة كما قلنا هي الإطار الذي يحدث فيه هذا التواصل.

وهكذا، فإن إيتيقا المناقشة (Ethique de la discussion) عند هابرماز تقوم على الحوار العقلاني والمحاجة والإقناع، وفق الشروط الذي بينها سابقا، وهو أمر مرفوق عنده بعدم دعوى امتلاك الحقيقة من دون الآخرين، وذلك لاستحالة إدراك الذات للحقيقة كما اعتقد كثير من الفلاسفة والمفكرين في الماضي عندما كانت الذات في زعمهم تمثل مصدر الحقائق المتعلقة بالطبيعة والحياة والإنسان الخ. واللغة في نظره تهدف إلى تأسيس التفاهم وبلوغ التوافق و"حسب إيتيقا المناقشة لا يمكن ادعاء صلاحية معيار ما إلا إذا اتفق كل الأشخاص المعنيين باعتبارهم مشاركين في نقاش عملي حول صلاحية معيار ما"[2]، لأن هذه الإتيقا تهدف لدى هابرماز إلى معرفة الإطار الإجرائي الذي تجري فيه تلك المناقشات العملية ذات الطابع المعياري والإجراءات المتبعة

---

(1) مانفرد (فرانك): حدود الواصل:الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار، ترجمة: عز العرب حكيم بناني (بيروت: دار إفرقيا للشرق، 2003)، ص 55.

(2) Habermas (Jurgen): *Morale et commmunication, conscience morale et activité communicationnelle*. Traduit par Christian Bouchindhomme (Paris: édition Le cerf 1991), p. 87.

عنـد الشـروع فـي تبرير صلاحية معيارهـا، وقد تتخذ هذه الإجراءات الخاصة بالمحاجة الإيتيقية بعيدا عن المضامين الميتافيزيقية أو الدينية، لأن إيتيقا المناقشة (أو الإيتيقا التواصلية) عنده لا تتمثل في الأوامر والنواهـي بـل هي مجرد معايير تنظـم العملية التواصلية في المجتمع وتبلور أشـكال التفاهم الذي يتم بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية وسيادة المعقولية النقدية. ولهذا، تمثل هذه الإيتيقا التواصلية - كما أكدت ذلك الفيلسوفة الإسبانية أديلا كورثينا (Adela Cortina) - بعدا عمليا للعقلنة ولذلك فهي ذات طابع إجرائي ولا تأخذ بعين الاعتبار في جميـع الأحـوال الجانب الجوهراني القائم على فكرة البحث عن طبيعة الخير التي يحقق بها الإنسان الحياة الطيبة، ولهذا فإن الطابع الإجرائي لإيتيقـا المناقشـة عنـد هابرمـاز لا يهمهـا إلا تسـويغ صلاحيـة المعاييـر والبحث عن التطبيقات المناسبة لها[1].

هذا، وقد توجه هابرماز في التسـعينيات نحو الحقل الفلسـفي السياسـي قصـد تطويـر إيتيقـا (John Rawls) المناقشـة، وحاول من خـلال تأثيـر الفيلسـوف الأمريكي جـون راولس عليـه تطوير وتعميق نظريـة الفعـل التواصلـي ضمـن منظور جديد أسـماه المنظور، غير أن هونيث - كما سنرى - قد انتقد هذا (Procéduralisme) الإجرائي أو الإجرائوي المفهوم، على اعتبار أن ذلك قد أبعد هابرماز عن الأسس المركزيـة للنظريـة النقديـة، ضمـن هذا السـياق يمكن القـول بأن هذا المفهـوم الإجرائـي نجده في كتابين أساسـيين لهابرماز هما: **الاندماج الجمهـوري والحـق والديمقراطيـة**. يعتبر في الكتاب الأول أن القانون أو الحق الديمقراطي كتوجه مفضل لمأسسـة العقل التواصلي للواقع

(1) Cortina (Adela): "Ethique de la discussion et fondation ultime de la raison" in *Les philosophies politiques contemporaines* (Paris: éditions Calman Lévy, 1999), p. 192.

الاجتماعي الفعلي[1]، ومن هذا المنظور يميز هابرماز بين مستويين من الاندماج، المستوى الأول يتمثل في ما يسميه بالاندماج الاجتماعي أو الأخلاقي، في حين أن المستوى الثاني يتمثل في الاندماج السياسي القائم على مبادئ كونية مجردة ومتعالية (بالمعنى الكانطي) أو على حد تعبير هابرماز "يجب التمييز بين الاندماج الأخلاقي للجماعات والثقافة التي تحدد هويتها الجماعية والاندماج السياسي الذي يشمل جميع المواطنين"[2]. وهذا التقسيم يعطي للدولة مشروعية تقديم الحلول لمختلف أشكال الظلم الاجتماعي السائدة في المجتمع. ضمن هذا السياق يرى هونيث بأن القيام بمقاربة هيرمينوطقية لفهم ذاتي للمجتمع تدفعنا إلى القول بأن الدولة غير مؤهلة للقيام بهذا الدور الذي يجب أن يسند للمجتمع لأن هذا الأخير يقع على كاهله تعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي[3].

هذا، وعلى الرغم من تأثر هونيث بنظرية الفعل التواصلي وإشادته بها، غير أن لديه تجاه أستاذه هابرماز تحفظين أساسيين بخصوص نموذج التوافق التواصلي، أما التحفظ الأول فيتمثل عند هونيث في القول بأن هذا النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة شاملة أو كلية، وذلك لأن التواصل اللغوي ما هو إلا جانب من جوانب التفاعل الاجتماعي،

---

(1) Habermas (Jurgen): *L'intégration républicaine: Essais de théorie politique*. Trad de Rainer Rochlitz (Paris: éditions Fayard, 1998), p. 386.

(2) Ibid., p. 229.

(3) Honneth (Axel): *La société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris: éditions La Découverte, 2006) p. 88.

ومن هنا كان من الضروري توسيع النموذج التواصلي حتى يتسنى لنا تعميق فهمنا بالتجربة الأخلاقية التي يمر بها الأفراد وذلك بالبحث في "الجوانب غير اللغوية للتواصل الاجتماعي، وهذا ما يدفعنا إلى تعريف علاقات التفاعل الاجتماعي بصورة أعمق من نموذج التوافق اللغوي وما يرتبط به من أشكال التفاعل كالحركات والأفعال الجسدية، وضمن هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن هونيث قد استفاد - بخصوص ما يسميه بالأشكال التفاعلية غير اللغوية من أعمال بعض الفلاسفة الفرنسيين وخاصة أعمال كل من ميشيل فوكو (Michel Foucault)[1] وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau ponty). أما التحفظ الثاني فيتمثل في القول بأن هابرماز قد تجاهل ما يسميه هونيث الطابع التنازعي أو الصراعي الموجود أو السائد في بنية المجتمع والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه، وعوض التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي يجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات والنزاعات والصراعات الاجتماعية و"ذلك لأنه يتعذر علينا الوصول إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية إلا كونها مجال الصراعات والنزاعات الاجتماعية (...) وهذا الجانب الأساسي هو بالذات ما تجاهلته النظرية النقدية الأولى ويورغن هابرماز أيضا[2].

ومع ذلك، يتفق هونيث مع هابرماز في إمكانية تفسير الحياة الأخلاقية بعملية التذاوت الاجتماعي وهذا لقطع الصلة مع فكرة

---

(1) من يودّ التوسع في مسألة تأثير الفكر الفلسفي الفرنسي على أكسل هونيث يمكنه الرجوع إلى مقالي الموسوم بـ "مكانة مفهوم الجسد لميرلوبونتي في نظرية الاعتراف لأكسل هونيث" المنشور ضمن كتاب جماعي بعنوان الطريق إلى الفلسفة: دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي (بيروت: الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2009).

(2) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 160.

التأسيس الذاتي (الباطني) للمعايير الأخلاقية، التي كانت سائدة من قبل في الفلسفات الأخلاقية التقليدية، غير أنه عوض أن يتم هذا التأسيس على التفاعل الاجتماعي اللغوي القائم على فكرة التواصل وفق نموذج المناقشة العقلية (Ethique de la reconnaissance) كما رأينا ذلك مع هابرماز، فإن إيتيقا الاعتراف التي قدمها هونيث كبديل لإيتيقا المناقشة، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي نفسه، من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية، ولهذا لا يصح كما قلنا سابقا اختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللغوي لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الاجتماعية وطبيعة الصراعات والنزاعات التي تحدث تعرفها على المستويات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية أيضا، وذلك لأن: علاقات التواصل الاجتماعي أوسع بكثير من العلاقات التي تتم داخل إطار التواصل اللغوي وما تحققه العمليات اللغوية للتفاعل (...) ولهذا السبب كان من الخطأ اختزال عمليات التفاعل الاجتماعي وعلاقات التواصل في البعد الضيق للتفاهم اللغوي[1].

نستنتج من ذلك أن هونيث لا يرفض بصورة كلية مفهوم الفعل التواصلي وإنما يرفض اختزال هذا الفعل إلى نموذج التواصل اللغوي، ولذلك عمل على إغناء وتوسيع مفهوم التفاعل التواصلي من خلال البحث عن الأفعال التي تدل على اعتراف الغير لنا كأفراد وجماعات، علما أن هذه الأفعال قد تأخذ أشكالا متعددة، أهمها حسب هونيث علامات ومؤشرات اعتراف الغير بقيمتنا ومكانتنا في الحياة الاجتماعية، وهي متعلقة بالأفعال الإدراكية وغير الإدراكية، بحيث تتوسع معايير التفاعل الاجتماعي إلى أنماط أخرى غير لغوية، ويترتب عن ذلك أن أساس التذاوت لم يعد يتحدد بواسطة الرموز

---

(1) Ibid., p. 161.

والمعاني اللغوية المشركة بين الأفراد وإنما بمؤشرات الاعتراف المتبادل أيضا[1].

وبهذا المعنى، فإن إيتيقا الاعتراف - حسب هونيث - تجسد معايير التفاعل الاجتماعي، وبخاصة أنها أصبحت تهتم أيما اهتمام بالسلوكات الخارجية المتمثلة في الحركات والأفعال الجسدية لأن "الطابع الجسدي يلعب دورا بارزا لا من الناحية التكوينية فقط وإنما من الناحية البنيوية لتفاعلاتنا وأفعالنا التعبيرية والجسدية، وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن للبعد الجسدي لسلوكنا وظيفة مركزية في عملية التفاعل الاجتماعي"[2].

يتبين لنا أن تفسير هونيث لمعايير التفاعل التذاوتي يختلف عن تفسير هابرماز، وذلك لأن تصور هذا الأخير للتواصل وفق النموذج اللغوي قد جعله يفهم عملية التفاهم وكأنها هي الغرض أو المقصد الأساسي للتفاعل الاجتماعي، وهذا خلافا لهونيث الذي يرى أن معايير التواصل لا تتأطر بالنموذج اللغوي ولكن - وبالدرجة الأولى والأساسية - بأنماط أو كيفيات تقديم الذات للآخرين، وبقيمتها ومكانتها ودورها على المستوى الخطابي (اللغوي) وغير الخطابي، وخاصة ما يتعلق بأهمية الاعتراف بقيمة بالذات، وبالاختلاف الموجود بين الذوات حينما تدرك كل ذات هويتها الخاصة وبالعلاقة الإيجابية مع ذاته[3]. غير أن السؤال الذي يمكن أن يطرح في هذا السياق هو:ما هو محتوى هذه العلاقة الإيجابية مع الذات؟ يرى هونيث أن محتوى العلاقة الإيجابية التي يمكن أن تحدد هذه العلاقة يمكن أن تتحدد من خلال ثلاثة

---

(1) Renault (Emmanuel): *Mépris social.Ethique et politique de la reconnaissance* (Editions du passant, 2004), p. 74.

(2) Honneth (Axel): *La société du mépris*, p. 164.

(3) Renault (Emmanuel): *Mépris social: Ethique et politique de la reconnaissance*, p. 76.

أشكال أو أنماط أساسية وهي: التي توقف من الناحية الاجتماعية أولا: الثقة بالنفس العلاقات العاطفية (La confiance en soi)، وخاصة الحب الذي يمثل - حسب هونيث - على علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص من الاعتراف المتبادل الذي يتم بين الأفراد لأن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية الأولية (الإيروسية والأسرية والتي تتوسع بعد ذلك إلى الصداقة بين شخصين أو أكثر) وإمكانية شعور الفرد بمكانته وقيمته الاجتماعية التي تجعله يثق في نفسه وما يرتبط بذلك بتحقيق حاجاته العاطفية والمادية، غير أنه - وبالمقابل - إذا كان هذا الفرد عرضة لإهانة ما كالتعذيب أو الاغتصاب مثلا فإن ذلك يحرمه من تلك العلاقة الإيجابية مع ذاته على المستويين النفسي والأخلاقي، فيفقد ثقته بنفسه وبالآخرين أيضا، ويتحقق ذلك داخل الأطر القانونية.

ثانيا: احترام الذات والأخلاقية (Le respect de soi)، من خلال الاعتراف المتبادل بحيث يحقق فيها الأفراد حقوقهم المدنية والسياسية والأخلاقية المشروعة، والموقف الإيجابي الذي يتخذه هؤلاء الأفراد تجاه أنفسهم عندما يعيشون تجربة الاعتراف على هذا المستوى تتمثل في ما يسميه هونيث احترام الذات، وهذا ما يجعلهم مؤهلين لتقاسم أدوار الفاعلين الأخلاقيين المسؤولين عن أفعالهم[1].

ثالثا: تقدير الذات (Estime de soi) الذي يحصل من طرف الآخرين على المستوى التذاوتي في إطار الاعتراف المتبادل، وذلك قصد الوصول إلى تأسيس علاقة دائمة وإيجابية مع ذواتهم، وذلك لأن الأفراد لا يمكن أن يكتفوا بالتجارب العاطفية وبالاعتراف القانوني وإنما هم في حاجة أيضا إلى تحقيق ما يسمى بالتقدير الاجتماعي الذي

(1) Honneth (Axel): "Reconnaissance et reproduction sociale" in *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques.* J. P. Payet et A. Battegay (dir) (Paris: éditons Septentrion, presses universitaires, 2008), p. 53.

يسمح بإبراز قدراتهم وإمكانيتهم المتعددة، علما أن هذا التقدير يكون دائما محددا بالغايات الإيتيقية وبالنسق القيمي أو المعياري الذي يؤطر المجتمع من الناحية الأخلاقية.

إن تقدير الذات يستوجب دائما - بالإضافة إلى اللحظة المعرفية - المعرفة الإيتيقية والموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه الذات تجاه نفسها عندما يتم الاعتراف بها بهذا الشكل، وهذا ما نسميه تقدير الذات، بحيث تستطيع الذات أن تتماهى دون تقييد ما مع صفاتها وأفعالها. إن خصوصية هذه العلاقة الإيتيقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن جوهريا كيفيات تحقيق الذات[1].

وخلاصة القول، يبدو أن هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب، الحق والتضامن هي التي تحدد - حسب هونيث - العلاقات التفاعلية التي تضمن تحقيق العلاقة الإيجابية مع الذات، وهذا من خلال الثقة في النفس واحترام الذات وتقدير الذات.

من هذا المنطلق، يمكن القول بأن إيتيقا الاعتراف عند هونيث تقوم على تأسيس معياري جديد للحياة الأخلاقية، وبذلك فهي تختلف في كثير من الجوانب والأبعاد عن إيتيقا المناقشة لهابرماز (وكارل أوتو أبل أيضا).

---

(1) Ibid., p. 54.

التسامح، حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر من منظور الجيل الثالثلمدرسة فرانكفورت (أكسل هونيث نموذجا)

الغرض من هذه البحث هو عرض وتحليل لمجهود فكري متكامل لأحد الوجوه الفلسفية البارزة في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وهو الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث (Axel Honneth) (ولد عام 1949)، الذي يعتبر اليوم ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، أو ما اصطلح على تسميته بالنظرية النقدية(*).

هـذا، ويمكننا القول بأن أكسيل هونيث قد استطاع أن يؤسس نظرية جديدة في مقاربته لقضايا ومشاكل المجتمع المعاصر، الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وهذا ما تبلور في ما أصبح يسمى بنظرية الاعتراف (La reconnaissance) التي اكتست أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة في مجالات الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي الغربي.

إن ما يؤكد عليه هونيث في كتاباته هو أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق قيم التسامح وكرامة الإنسان وضمان حقوقه الأساسية

(*) تجدر الإشارة إلى أن أكسيل هونيث، الذي يمثّل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، يميّز في الجيل الأول من المدرسة بين ما يسميه بالحلقة الداخلية التي تضّم الفلاسفة المركزيين وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وهربرت ماركوز والحلقة الخارجية التي تضم كل من فلتر بنيامين وإريك فروم وليو لوفنتال وفرانز نيومن، وقد حان الأوان حسب هونيث لإعادة الاعتبار لمكانة الحلقة الخارجية التي لم تدرس أفكارها ومواقفها بصورة كافية، بل قد تم "تهميشها" أحيانا بسبب عدم توافقها مع بعض أطروحات كل من هوركهايمر وأدورنو.

المشروعة أخلاقيا وسياسيا وقانونيا إلا بواسطة مبدأ الاعتراف، ضمن هذا السياق فإن لنظرية الاعتراف أهمية كبيرة عنده وتلعب دوراً مركزيا يتمثل في إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية والإنسانية قصد التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة وكل أشكال الاحتقار أو الازدراء و"الأمراض الاجتماعية".

لقد أصبح مفهوم الاعتراف من أكثر وأهم المفاهيم تداولا في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر وخاصة في المجالات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، ويمكن أن نذكر منها - على سبيل المثال لا الحصر - أعمال كل من بول ريكور (Paul Ricoeur)، كتابه الموسوم بـ "**سيرورة الاعتراف**" والفيلسوف الكندي شارل تايلور Charles Taylor في كتابه "**سياسة الاعتراف**". غير أنني أود أن أركز اهتمامي في هذه المداخلة على أعمال أكسل هونيث.

تجد نظرية الاعتراف عند هونيث مصدرها عند هيغل الشاب (le jeune Hegel)، ولهذا تعتبر فلسفة هذا الأخير (مرحلة يينا) مرجعا أساسيا لإعادة التفكير في مسألة الاعتراف عنده، وهذا استدعى منه استلهامها وتحيينها.

لقد استلهم هونيث من هيغل تحديدا نموذج الصراع من أجل الاعتراف في خضم تأسيسه للبديل لما يسمى "بالصراع من أجل الوجود" الذي قامت عليه الفلسفة السياسية في القرنين 16م و17م التي كانت تنظر إلى الحياة الاجتماعية كعلاقة مؤسسة على الصراع من أجل الوجود كما قلنا، وهي تعني في هذا السياق، المجال الذي يتصارع فيه البشر من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة، فالحياة الاجتماعية حسب مكيافيلي، تتميز بوضع دائم ومستمر من العداء والصراع والتناحر بين البشر (1469-1527)، أما هوبز (Hobbes) (1588-1679) فقد حوّل هذه القناعة الميكيافيلية إلى "افتراضات علمية" لإثبات فكرة الصراع من

أجل الوجود وأسس المجتمع السياسي الذي دعا إليه كتابه **التنين** على فكـرة "حـرب الـكل ضد الكل". أما بالنسـبة لهيغل فالصراع عنده يعني تلـك الوسـيلة التـي تبحث من خلاله الـذات الاعتراف من طرف الغير، فهـو ليـس صراعـا فيزيائيا أو بيولوجيا وإنما هو طابع أخلاقي، ذلك أن تحقيـق الوجود الإنسـاني برمته مرهون بالاعتـراف الأخلاقي (الإيتيقي) الـذي يتـم بيـن الـذات والغير، على اعتبار أن الإنسـان يتعرف على ذاته بالآخر ومن خارج ذاته، لأنه لا يشـعر باكتماله إلا لكونه يسـتقبل ذات الآخريـن أيضـا أو بعبـارة أخرى إن الهوية تتحقق بالعودة إلى الموضوع انطلاقا من الذات وكل منهما مشروط بوجود الأخر بحيث ترى الذات فـي الآخـر شـبيهها أو نقيضهـا وتتعرف على ذاتهـا بالآخرين من خارج ذاتها، فالفرد بذاته كائن غير مكتمل ومفتقر إلى غيره ويصبح مكتملا من خـلال الآخـر، وعليـه فإن هيغل الإنسـاني[1]. يرد تكوين الهوية الفردية إلى تجربة التذاوت هذا (L’intersubjectivité)، وقد عمق هونيث نظرية الاعتراف المتبادل لهيغل استنادا إلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، وانفتح على وينيكوت دونالد وأعمال كل من جورج هربرت ميد.

وعلى الجملة، يرى هونيث أن تحقيق الذات أمر مرهون بإقامة أو تأسيس الاعتراف المتبادل بين الناس ضمن ثلاثة أشكال أساسية: الحب (l’amour)، الحق (Le droit)، والتضامن (La solidarité).

ونشير بهذا الصدد إلى أنه عندما يتم الاعتراف للأفراد داخل نسيج الحياة الاجتماعية بأن لهم حاجات عاطفية وأنهم ذوات متساوية داخل جماعـة قانونيـة مـا، وأخيراً باعتبار أنهم يتمتعون بقدرات عملية تمكنهم من إعادة إنتاج حياتهم المشـتركة فإن هؤلاء الأفراد يسـتطيعون تحقيق

(1) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l’allemand par Pierre Rusch (Paris: les éditions du cerf, 2002), p. 23.

ذواتهم وحقوقهم الأساسية. إن الحب - حسب هونيث - هو الصورة الأولية للاعتراف، إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس La confiance en soi والتي من دونها لا يستطيع أن يحقق وجوده الفردي والمشاركة في الحياة الاجتماعية أو الحياة عامة[1].

إن هذه الفكرة تذكرنا حقا بما كان يقوله هيغل في كتابه **أصول فلسفة الحق** من أن "اللحظة الأولى في الحب هي ألا أريد أن أكون شخصا مستقلا قائما بذاته، ولو كنت كذلك لشعرت بنقص وعدم اكتمال. أما اللحظة الثانية في الحب فهي أن أجد نفسي في شخص آخر، وأساوي شيئا عند شخص آخر، في حين أن الآخر يساوي شيئا عندي" أما بخصوص الحق فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما وهو أمر يتوقف على ما يسميه هونيث بالاستقلالية القانونية، وهذا عندما يتم الاعتراف بالفرد كذات تستطيع فهم أفعالها فتكون محترمة من طرف الآخرين، وبهذا المعنى فإن للاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب احترام الذات (Le respect de soi). أما التضامن فهو يحيلنا - حسب هونيث - إلى الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية مع الذات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من الصفات والمميزات التي تسمح له من الانسجام أو الاندماج الإيجابي مع وضعه الاجتماعي أو يقول هذا الأخير: الإنساني، فيحقق ما يسميه هونيث بتقدير الذات (l'estime de soi).

لقد أصبح التضامن في ظل المجتمعات الحديثة متوقفا على علاقات التقدير المتماثل بين الذوات الفردية و(المستقلة)، فالتقدير

---

(1) Ibid., p. 97.

هنا يعني الاحترام المتبادل في ضوء القيم التي تعطي لخصال وقدرات الآخر دوراً معبراً وبليغاً في الممارسة المشتركة. إن مثل هذه الروابط تعتبر "تضامنا" (Tolérance passive) لأنها لا تحقق تسامحا سلبيا فقط وإنما تتعاطف مع الخاصية الفردية للشخص الآخر، وذلك لأنه بقدر ما أكون حريصا وبصورة إيجابية على تحقيق خصال ومميزات الآخر فبقدر ما تتحقق أهدافنا المشتركة[1].

وبهذا المعنى، فإن التأسيس الفعلي لمختلف أشكال الاعتراف المذكورة أعلاه قد لا يتم دائما بالصورة المناسبة والمعقولة في سياق الحياة الاجتماعية، وذلك لأن الأفراد معرضين اجتماعيا وأخلاقيا إلى ما يمكن أن نسميه بانتهاك كيانهم وحقوقهم كبشر، قد ينتج عن ذلك ما يسميه أكسيل هونيث بالازدراء أو الاحتقار الاجتماعي (le mépris social) الذي ينعكس بصورة سلبية على علاقة الفرد بنفسه أو بالأشخاص المعنيين، وهذا يؤدي حتما إلى زوال الثقة بالنفس وفقدان احترام الذات من حيث أنها مشاركة بأفعالها في الحياة العامة أو المشتركة[2].

إلا أن الملاحظ بهذا الصدد هو أن مختلف أنواع الاحتقار التي قد تلحق الفرد تمس أيضا أشكال العنف وسوء المعاملة التي قد يتعرض لها إثر تعامله مع الغير والتي قد تحرمه من التصرف في ذاته، ولهذا فإن سيطرة الغير على بدنه وإرادته وتحكمهم فيه هي إهانة قد تقضي على ثقته في نفسه وفي الغير، بحيث أنه يشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير وتبعيته لهم.

ويتبين من هذا أن فقدان الثقة في النفس وفي الغير يؤثر سلبا على العلاقة العملية الموجودة بين الفرد والآخرين، وخصوصا

---

(1) Ibid., p. 157.

(2) Ibid., p. 161.

عندما تنتهك حقوقه وكرامته، فعلى سبيل المثال تثير تجربة التعذيب أو الاغتصاب لدى الإنسان الذي تعرّض لمثل هذا الانتهاك إلى انهيار الثقة في العالم الاجتماعي المحيط به برمته. هذا، وقد أثبتت الدراسات السيكولوجية وخاصة تلك التي قام بها دونالد وينيكوت لمثل هذه التجارب ما يسميه هونيث "الموت النفسي للذات" (la mort psychique)، ويمكن أن نذكر بالإضافة إلى ذلك ما يتعلق بحرمان الإنسان من بعض حقوقه التي يروم تحقيقها، فالحرمان الاجتماعي مثلا يوّلد لديه الشعور بالافتقار إلى تبوّء المكانة اللائقة به كونه طرفا مشاركا في التفاعل الاجتماعي، من حيث أنه يتمتع بكامل حقوقه الاجتماعية والأخلاقية والقانونية مثل بقية الناس، ولكن عندما نحرمه من ذلك، فهذا يعني أننا لم نعترف له بنفس درجة المسؤولية الأخلاقية التي يتمتع بها غيره، وهذا مساس بالاحترام الذي يكنه لنفسه وشخصه. يقول هونيث في كتابه **مجتمع الازدراء** بخصوص هذه المسألة:

"بقدر ما كانت تجربة الاعتراف الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال الهوية الشخصية في جملتها، فإن غياب هذا الاعتراف، أو بعبارة أخرى، الاحتقار يكون مرفقا بالضرورة بشعور الإنسان بأنه مهدد بفقدان شخصيته وهذا عندما يتم انتهاك شروط التفاعل الاجتماعي ولا يحصل شخص ما على الاعتراف الذي يستحقه فتكون ردود أفعاله - بصفة عامة - عبارة عن مشاعر أخلاقية مرافقة لتجربة الاحتقار أي الشعور بالذل والغضب والسخط"[1].

ضمن هذا السياق يلاحظ هونيث أن المعاناة المفروضة على الفرد عندما يكون معرضا للإهانة جراء سوء معاملته وانتهاك حقوقه

---

(1) Honneth (Axel): *La société du mépris. vers une nouvelle théorie critique.* Traduit de l'allemand par olivier voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris: La Découverte, 2006), p. 193.

كإنسان والاحتقار الاجتماعي الذي يثير فيه جملة من المشاعر السلبية، كالسخط أو الغضب، فينجر عنه ما يسميه "الأزمة الأخلاقية" la crise (morale) التي ترافقه، قد يحدث عندما يصاب الإنسان - ضمن هذه الظروف - بخيبة أمل أو يأس على مستوى التطلعات الإيجابية من قبل المشاركين له في عملية التفاعل الاجتماعي، والمخرج الوحيد لذلك يتمثل في انخراطه في صراع تحرري من أجل الاعتراف[1].

وبهذا فإن غياب الإكراه أو التأثير الخارجي، حسب هونيث، ليس شرطا كافيا حتى يكون الإنسان حرا وذلك لأن الحرية لا تتمثل في غياب العوائق الداخلية فقط أي ما يمكن أن يعيق - من الناحية النفسية - حرية النشاط والتعبير والفعل، بل هي التحقيق الحر للغايات التي يروم الفرد تحقيقها، والتي تضبط حياته الخاصة[2] وهذا لا يعني أن الحرية عنده ذات طابع فرداني أو أنها مبتورة عن السياق الاجتماعي، ولهذا أكد هونيث بأن أغراض حياة الإنسان المؤسسة أو المكونة للهوية والحرية قد تم اكتسابها كبديل للنزعة الذاتية، وهذا من خلال (intersubjective) في ضوء مقاربة تذاوتية سيرورة التنشئة الاجتماعية التي تتوسطها عملية التواصل، وبالتالي لا يمكن أن تتحقق الحرية الكاملة إلا بواسطة التفاعل مع الآخرين، وضمن الاعتراف المتبادل. على هذا الأساس أكد هونيث على أن هذا التفاعل التذاوتي في حقيقة الأمر يمثل شرطا أساسيا لما كان يسميه هيغل التحقيق الذاتي. وفي سياق تعميقه لنظرية الاعتراف أكد هونيث على إمكانية فهم مسألة الحرية كحق من حقوق الإنسان داخل إطار مل يسمى بالمجتمع المبنين la société structurée بالمعايير الثقافية والاجتماعية، وبإمكانية التوفيق بين مشروع الحياة الفردية والتوجه الأخلاقي للجماعة التي ينتمي إليها

(1) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance*, p. 202.

(2) Ibid., p. 153.

الأفراد، وهذا يعني أن ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت متفق في هـذه النقطـة مع النزعة الجماعوية (le communautarisme) التي يمثلها كل من تشارلز تايلور (Charles Taylor)، ومايكل ولتزر (M. Walzer) وأ. ماك إنتير (A. Mac Intyre).

أمـا موقـف الليبراليـة (le libéralisme) القائم علـى الفكرة القائلة بـأن تحقيـق أهـداف الحيـاة الفرديـة يمكـن أن تكون مسـتقلة عن القيم المشتركة للمجتمع، فهو موقف يتعذر قبوله حسب هونيث[1] وقد استند فـي ذلـك على أبحاث المحلل النفسـاني الإنكليزي دونالد وينيكوت D. Winnicott كما قلنا سـابقا، التي أثبتت أن الطفل يحقق اسـتقلاليته بفضل نمو جهازه المعرفي عندما يستطيع التمييز بين ذاته والغير، ولكن من دون أن ينفصل كليا عن الغير[2].

وعلى هذا، فإن تحقيق الاستقلال الذاتي يتم مع عملية الاندماج الاجتماعـي والتفاعـل بيـن أفـراد المجتمـع إلـى أن تصـل إلـى عملية التذاوت كما قلنا سابقا. لقد استعاد هونيث (بخصوص هذه المسألة ما ذهـب إليـه أسـتاذه يورغين هابرمـاز Jürgen Habermas (1929- ؟؟؟) أحد الوجوه الفلسفية البارزة في مدرسة فرانكفورت وممثل جيلها الثاني - في ما أسماه بالعقلانية التواصلية التي تنظم عملية التفاعل والتذاوت بيـن أفـراد المجتمـع داخل الفضاء العمومي قصد تأسـيس مجتمع خال من أية هيمنة أو سـيطرة، لذلك تعتبر هذه النظرية - حسـب هونيث - منعرجا أساسيا في مسار الفكر الفلسفي الفرانكفورتي (نسبة إلى مدرسة فرانكفورت) على الخصوص والفكر الفلسفي الغربي عموما، وقد كان لـه بهـذا الخصـوص نقاشـات فلسـفية عميقـة مـع ممثـل الجيـل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وهذا ما ظهر بجلاء في مقاله الموسوم بـ **"الوعي**

---

(1) Ibid., p. 208.

(2) Ibid., p. 120-129.

الأخلاقي والسيطرة الطبقية"[1] وضمن هذا السياق أعاب عليه المقاربة الأحادية الجانب للحياة الاجتماعية والعالم المعيش من خلال اللغة ودورها في مختلف مستويات التواصل (التفاهم، التفاعل، المناقشة، التـذاوت...)، ولتوظيفـه المفرط للاتجاهات اللسـانية لتعزيز عقلانيته التواصلية قصد فهم العلاقات الاجتماعية وكيفية بنيتها، إن اللغة كما يرى هونيث تلعب دورا لا يستهان به في الحياة الاجتماعية، غير أنه لا يمكن اختزال جملة العلاقات الاجتماعية فيها، ولا يمكن أن تكون أساسـا ثابتا ومنظما لربط التفاعلات الاجتماعية، أضف إلى ذلك أن النظرية التواصلية بتمركزها في القواعد اللغوية والصورية للتواصل قد تجاهلـت التجارب الأخلاقيـة والاجتماعية للظلم والاحتقار والإهانة التي قد يتعرض لها الإنسان في المجتمعات المعاصرة، لهذا السبب أكـد علـى أن اسـتمرار هذه المواقـف الصراعية التي يغذيها الشـعور بالظلـم والاحتقـار وفقـدان الكرامـة الإنسـانية لا يمكـن تجاوزها إلا عـن طريـق الاعتـراف بحقـوق الإنسـان وكرامتـه، ففضـاء العلاقـات الاجتماعيـة - حسـب هونيـث - هـو المجـال الـذي لا يتواصـل فيه الأفراد فقط ولكنه المجال الذي توجد فيه تلك النزاعات والصراعات التـي تتضمنهـا الحيـاة الاجتماعية، ولهذا وقصد تحقيق حياة إنسـانية ناجحة و"خيّرة" يجب تشخيص كل التجارب الأخلاقية والاجتماعية التي يشعر فيها الإنسان بأن حقوقه مهددة وعرضة للضياع.

نختـم هـذه المداخلـة بالقـول إن الاعتـراف عنـد هونيث يمثل تطلعـا أساسـيا لـدى الإنسـان فـي المجتمعـات المعاصـرة، وهو من صميم الطبيعة الإنسانية بمعناها التذاوتي والمشكلة من خلال عملية

(1) Honneth (Axel): "conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action" in *la société du mépris,* p. 203-223.

التنشئة الاجتماعية ولهذا يعتبر الاعتراف عنده أساس علاقة الإنسان بالآخرين، فالكل يسعى لتحقيق هذا الغرض من خلال الاعتراف المتبادل، وهذا كما قلنا سابقا ضمن ثلاثة أشكال أساسية وهي (الحب، الحق، التضامن)، لهذا السبب يعتبر الاعتراف عند هونيث أساس ضمان حقوق الإنسان وحفظ كرامته وهويته. وعلى هذا، فإن المجتمع المتسامح في رأيه هو المجتمع الذي يسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وكرامته بعيدا عن تجربة الاحتقار أو الازدراء، وخاصة في عصر العولمة الذي أصبحت فيه القيم الإنسانية مهددة.

وهكذا، استطاع هونيث تحقيق قصب السبق في المقاربة التي اتّبعها في نظرية الاعتراف، أو ما أسماه بالصراع من أجل الاعتراف، التي أخذت اليوم تخترق الميادين السياسية والاجتماعية والأخلاقية وتكسب الاعتراف تلو الآخر.

نصوص مترجمة

1 - الإرث الفكري للنظرية النقدية[1]

أكسل هونيث

على الرغم من أنه من الصعب أن نجد وحدة منهجية بخصوص تعدد أشكال النظرية النقدية، غير أن النزعة النفيوية لهذه النظرية يمكن أن تكون منطلقا للحديث عن إمكانية وجود تقارب بينها، ولهذا يتفق أعضاء ما يسمى بالحلقة الداخلية (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) والحلقة الخارجية (فلتر بنيامين، أوتو كيرشهايمر، إريك فروم) الذين كانوا ينتمون إلى معهد الدراسات الاجتماعية، على الطابع النفيوي للوضع الاجتماعي الذي عملوا على تغييره، كما أنهم يتفقون أيضا على رفض التقييم الضيق أو المحدود لهذا الطابع النفيوي بحيث يبدو وكأنه مجرد مخالفة أو عدم التزام بمبادئ العدالة الاجتماعية، في حين أنه في معناه الواسع انتهاك لشروط الحياة الطيبة والناجحة، لهذا نجد أن كل المصطلحات التي استعملتها النظرية النقدية لوصف الوضع الاجتماعي كانت مصطلحات نظرية، بحيث ميزت بين العلاقات المرضية (الباثولوجية) والعلاقات "السليمة" أو غير المرضية. ضمن هذا السياق، تحدث هوركهايمر عن "التنظيم العقلاني للمجتمع"، أما أدورنو فقد استعمل مصطلح "العالم الإداري" في حين أن ماركوز استعمل مفاهيم ومصطلحات مثل "المجتمع ذو البعد الواحد" و"التسامح القمعي"، أما

---

(1) Honneth (Axel): *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.* Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris: éditions La Découverte, 2006), pp. 104-114.

هابرماز فقد استعمل مصطلح "استعمار عالم المعيش".

إن مثل هذه الصيغ والعبارات تفترض دائما - من الناحية المعيارية - تشكيل العلاقات الاجتماعية السليمة، وهذا بقدر ما تسمح لكل أفراد المجتمع بإمكانية تحقيق ذواتهم بكيفية ناجحة وإيجابية، غير أنه لا يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى الاختلافات مع خطاب الظلم الاجتماعي للفلسفة الأخلاقية لتفسير هذه الخصوصية المصطلحية. ولكن يجب، بالأحرى، الكشف عن ما يميز هذه العبارات أو المصطلحات وبتوضيح تلك العلاقات الغامضة التي يفترض أن توجد بين الباثولوجيات الاجتماعية والعقلنة التي أصابها القصور.

هذا، وينطلق مفكرو النظرية النقدية (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز، هابرماز) من القول بأن الوضع السلبي الذي يمر به المجتمع اليوم مرده إلى القصور والعجز الذي أصاب العقلنة الاجتماعية، ولذلك فهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات الباثولوجية التي يعيشها المجتمع ونمط تشكيل العقلنة الاجتماعية، وهو الأمر الذي يفسر لنا سبب اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي يتحقق فيه العقل، ولهذا، فإن كل محاولة لاسترجاع حيوية التقليد الفكري للنظرية النقدية في وقتنا الحالي يجب أن يكون منطلقه تحيين هذه العلاقة التصورية التي تأسست على فكرة أخلاقية تمتد جذورها إلى فلسفة هيغل.

إن الأطروحة القائلة بأن الباثولوجيات الاجتماعية إن هي سوى نتيجة لحركة العقلنة التي أصابها القصور في آخر المطاف ترجع في واقع الأمر إلى الفلسفة السياسية لهيغل، لقد انطلق هذا الأخير في كتابه **مبادئ فلسفة الحق** من فكرة مفادها أن عصره قد شهد ظهور اتجاهات كثيرة عبّرت في حقيقة الأمر عن انهيار المعنى، ومرّد ذلك حسب هيغل إلى عجز هذه الاتجاهات عن مقاربة كافية للعقل الذي أصبح من الممكن تحقيقه "موضوعيا". هذا، وقد قام تشخيصه للعصر الذي عاشه

على مفهوم شامل للعقل الذي يجمع بين التقدم التاريخي والأخلاق، بحيث يمكن أن يتحقق العقل في التاريخ وهذا عندما يخلق هذا العقل باستمرار وفي كل مرحلة من مراحل تقدمه مؤسسات "أخلاقية" ذات طابع كوني، والتي تسمح للأفراد أن يتصوروا حياتهم في وفاق مع تلك الغايات المعترف بها من الناحية الاجتماعية، والتي تمكنهم أيضا من تحقيق تجربة معقولة لحياتهم، غير أن كل من يأبى أن يربط حياته بهذه الغايات العقلية سيكون حتما عرضة للتردد وستظهر عليه علامات ضياع التوجه، وعندما يتم نقل هذا المفهوم الأخلاقي إلى أفق المسار الاجتماعي سيتبين لنا أن هذا التشخيص الذي قام به هيغل في **مبادئ فلسفة الحق** كان بمثابة تصميم أو مخطط أوّلي حيث شهد عصره انبثاق تلك النظم الفكرية والإديولوجية التي عملت على إخفاء إمكانية إدراك الذوات لحياتهم الأخلاقية وفي الوقت نفسه أظهرت بصورة واسعة مؤشرات وعلامات اختفاء المعنى، لهذا السبب كان هيغل مقتنعا بضرورة فهم الباثولوجيات الاجتماعية باعتبارها نتيجة لعجز المجتمعات عن التعبير المناسب عن الإمكانية العقلية التي تتضمنها مؤسساتها وحتى نشاطها اليومي والروتيني.

أما عندما نبعد هذا المفهوم عن السياق الخاص الذي وضعه فيه هيغل فإننا سنصل إلى الأطروحة العامة القائلة بأن نمط المجتمع الناجح يمكن أن يتحقق بالحفاظ على أعلى معايير العقلنة، وقد سوّغ هيغل هذه العلاقة المفترضة بالمقدمة الأخلاقية التي مفادها أن قاعدة الكونية العقلية هي وحدها قادرة على إعطاء أفراد المجتمع التوجيهات التي تمكنهم من تنظيم حياتهم بكيفية معقولة. هذا، وقد نجد بدون شك جانبا من هذه القناعة الأساسية لدى ممثلي النظرية النقدية، وهذا ما يتبن لنا بجلاء حينما يؤكدون في مختلف مقارباتهم أن المرض الذي يعاني منه المجتمع الرأسمالي مرده إلى قصور أصاب العقلنة

الاجتماعيـة. وإذا لـم نفهم تلـك الفكرة الأخلاقية التي تضمنتها كتابات هيغـل فإنـه مـن الصعب تسـويغ قيام مثل هـذه العلاقة، بل يمكن القول بـأن أعضـاء المجتمـع بإمكانهـم أن يحققوا حياة ناجحة وغير مشـوهة، بصـورة مشـتركة، إذا كانـت أفعالهـم قائمة على المبادئ واسـتندت إلى المؤسسـات التي يعتبرونها غايات عقلية وهذا قصد تحقيق ذواتهم. أما الابتعـاد أو الانحـراف عـن هـذه الغايات فلن يؤدي فـي الأخير إلا إلى مزيـد مـن الأمراض الاجتماعية، وهـذا عندما تدرك هذه الذوات بكيفية مؤلمة عجزها عن تحقيق تلك الغايات المشتركة والكونية.

غيـر أن هـذه النـواة النظريـة للافتـراض الأولـي الذي تشـترك فيه مختلـف مشـاريع النظريـة النقديـة تبقى في أغلب الأحيـان متضمنة في مقدماتها الأنثربولوجية، بحيث أن ما يسمى بـ "الكوني العقلاني" الذي يمكن أن يضمن الشـكل "اللائق" و"السـليم" للحياة الاجتماعية والذي يعتبر إمكانية لنمط ثابت من القدرات الإنسـانية. هذا، ويمكننا أن نجد ذلك عند هوركهايمر في مفهومه للعمل، بحيث أن السـيطرة الإنسـانية على الطبيعة تكون موجهة بصورة "محايثة" نحو تشكيل المجتمع يمكن أن تتكامـل فيـه الإسـهامات الفردية بكيفية شـفافة. هـذا، ويمكننا القول مـع ماركـس أن انبثاق الأمراض "الباثولوجيات" الاجتماعية أمر يتوقف على شـروط النظيم الفعلي للمجتمع، أما لدى ماركوز فنجد أن دعوى الكونيـة العقليـة عنـده قد تحولـت تدريجيا وخاصة فـي كتاباته الأخيرة نحو مجال البراكسيس الجمالي الذي أصبح عنده بمثابة وسيط الاندماج الاجتماعي الذي تستطيع الذوات من خلاله إشباع حاجاتها الاجتماعية ضمن تضامن خال من القمع. وبالتالي تبرز الباثولوجيا الاجتماعية هنا في اللحظة التي يشرع فيها التنظيم الاجتماعي في ردع الإمكانية العقلية المنبثقة من القدرة على التخيل الراسخ في العالم المعيش.

أما هابرماز فقد احتفظ بالفكرة الهيغيلية المتمثلة في الكونية العقلية

وهذا بواسطة مفهوم التوافق التواصلي، والافتراضات التي قام عليها هذا التوافق، وفي كل مرحلة جديدة من تطور المجتمع، فالقدرة على العقلنة النظرية تجد من جديد صلاحيتها الكونية، وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن باثولوجيا اجتماعية حينما لا يكون إعادة الإنتاج الرمزي للمجتمع خاضعا لمعايير العقلنة الملازمة لشكل التوافق التواصلي الأكثر تطورا. ولهذا يمكن الجزم بأن كل مقاربات النظرية النقدية قد استعادت، حسب مختلف تعاريف البرلكسيس الإنساني الأصلي، الفكرة الهيغيلية نفسها فيما يتعلق بالحاجة الدائمة والثابتة للكونية العقلية، حتى تتمكن الذوات بصورة كاملة تحقيق ذواتهم في المجتمع. هذا، وبمثل مفهوم "العمل الإنساني" عند هوركهايمر أو فكرة الحياة الجمالية عند ماركوز، فإن مفهوم التوافق التواصلي عند هابرماز يهدف قبل كل شيء إلى تخصيص شكل العقل الذي عرف تطورا إمكانية إنتاج وسيط للاندماج الاجتماعي، علما أن الإحالة إلى البراكسيس العقلي هو ما سمح لهؤلاء المفكرين بتقديم تحليلاتهم للمجتمع كتشخيص للأمراض الاجتماعية والموجهة بنظرية العقل.

هذا، وتعتبر الانحرافات بالنسبة إلى الغاية التي يجب بلوغها من خلال الإنجاز الاجتماعي للكونية العقلية التي يمكن وصفها كأمراض اجتماعية قد ترتبط بضياع "مؤلم" لإمكانيات تحقيق المرء ذاته ولكن بصورة تذاوتية.

هذا، وعبر تطور النظرية النقدية، من هوركهايمر إلى هابرماز، تعرضت فكرة الكونية العقلية بالتأكيد للتغيير في مضمونها وفي شكلها المنهجي أيضا، وإن كان هوركهايمر قد ربط مفهوم العمل بالإمكانية العقلية التي تسمح للذوات بتحقيق أنفسهم بصورة تضامنية ضمن "جماعة من الناس الأحرار"، ولم يعد يتصور هابرماز فكرة التوافق التواصلي كهدف عقلاني ولكن كشكل معقول لنمط ناجح من التنشئة

الاجتماعيـة، بحيـث تضمـن العقلنـة التـي تـم تحقيقها الحيـاة الناجحة لأعضاء المجتمع، والتي تم التعبير عنها جذريا بصورة إجرائية إلى حد أن هذه العقلنة هي التي تسمح بإمكانية وجود الفعل الموجه إلى التفاهم الذي يضمن شروط التحقيق الذاتي.

على كل حال، إن هذا الطابع الشكلاني لا يمكن أن يحجب الفكرة الأخلاقيـة المتضمنـة فـي المفهوم الأنثروبولوجـي المتصل بنمط أصلي للفعل الإنسـاني. إن مفهوم الفعل التواصلي الذي تمارس عليه العقلنة نوعا من الإكراه المتواصل على البشر يتضمن دائما بصورة غير مباشرة تمثل الحياة الاجتماعية التي تضمنتها بكيفية غير مباشرة مفاهيم العمل عند هوركهايمر أو البراكسـيس الجمالي لدى ماركوز. لقد كان مفكرو النظريـة علـى غـرار هيغل مقتنعين بأن التحقيق الذاتي للذات الفردية لا يحقـق نجاحـه إلا من خلال ارتباطـه بالتحقيق الذاتي لأعضاء المجتمع برمتهـم وهـذا وفـق المبـادئ أو الغايات التي تم قبولها كونيا. بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك، فنقول بأن فكرة الكونية العقلية تتضمن مفهوم الخير المشترك الذي يتفق عليه أعضاء المجتمع حتى يكون بمقدورهم التوافـق علـى حريتهـم الفردية. هذا، وقد كانت نماذج البراكسـيس التي اسـتخدمها كل مـن هوركهايمـر وأدورنـو أو هابرمـاز امتـدادات للفكرة الأساسية القائلة بأن التنشئة الاجتماعية للبشر لا يمكن أن تكون ناجحة إلا ضمـن شـروط حريـة متآزرة، ومهما كانـت الكيفية التي أخذت فيها الفكرة الأنثربولوجية شكلها لدى كل واحد من هؤلاء المفكرين، فإنهم في نهاية الأمر قد دافعوا عن الفكرة الأخلاقية التي تؤكد على شكل من التطبيق المشترك الذي تستطيع من خلاله الأفراد تحقيق ذواتهم.

هذا، ويمكن أن نجد انعكاس هذه المقدمة الأولية للنظرية النقدية حتى في تلك الكتابات التي تبدو للوهلة الأولى الأكثر بعدا عن أسسها الأخلاقيـة. لقـد رفـض أدورنو في كتابه **صغائـر الأخلاق** بصورة جذرية

إمكانيـة تأسـيس نظريـة أخلاقيـة كونيـة، وذلـك لأن "أضـرار" الحيـاة الاجتماعية سـتؤدي في المسـتقبل إلى تجزئة السـلوك الفردي بحيث أن كل توجـه نحـو مبـادئ عليا أو سـامية، أصبح بصـورة عامة غير ممكن. وبـدلا مـن ذلـك، يجب التفكير - وهذا فـي الحالات النادرة الفردية - فـي مـا هـي الفضائل الأخلاقيـة والفكرية التي اسـتطاعت الصمود أمام المقتضيـات الأداتيـة، مـن خـلال إصـرار عنيـد بخصوص كيفيـة العمل النزيه، لكن ليست هذه هي فقط النماذج التي قاس بها أدورنو الأضرار التي يمكن أن تصيب أشكال التفاعل الاجتماعي والتي يمكن أن تمس غاية التحقيق الذاتي المتآزر التي قد تجعلها حرية الذات الفردية ممكنة للذوات الأخرى، وذلك لأن نص أدورنو قد اسـتحضر في مراد عديدة كيف تكونت هذه الأضرار الاجتماعية تاريخيا بالرجوع مباشرة إلى فكرة زوال الطابع الكوني للحياة الطيبة.

لقد أسـس أدورنو أيضا مفهومه للبراكسـيس بالرجوع إلى هيغل، وقد ربط المبادئ الأخلاقية بافتراض العقلنة، إذ لا يمكن أن تكون هناك أشـكال ناجحة خاصة بالتنشـئة الاجتماعية إلا بتوطيد أسـاليب مشـتركة للفعل بحيث تمثل غايات عقلية للتحقيق الذاتي من منظور كل الذوات الفردية، وإذا كان أدورنو ينظر إلى هذا الأمر انطلاقا من نموذج التواصل "النزيـه" أو "المترفـع" أو الـذي لا يتضمن "غائية ما"، وقد وصفها عن طريـق المثـال النموذجـي للحب أو الإيثار الخالي مـن الأنانية والغائية، فمـرد ذلـك إلى اتفاقه مـع ماركوز بخصوص نظرته الجمالية القائلة بأن أشكال الفعل المشتركة والمتناسبة أكثر مع فكرة تحقيق الذات هي تلك الأشكال التي يمكن أن تتجلى فيها الطبيعة الإنسانية بالصورة التي تكون فيها خالية من القهر والإكراه، فيتم إشـباع الحاجات من خلال التفاعل مع الآخرين.

إن فكرة الكونية العقلية للتحقيق الذاتي المتآزر التي التزم بها كل

مفكـري النظريـة النقديـة دفعتهـم إلى اتخاذ موقف نقـدي من الليبرالية، وبقـدر مـا يجعـل هـذا التقليد الفكري المعاصر حتـى وإن لاحظنا نوعا مـن التقـارب قريبـا مـن الجماعانيـة (Le communautarisme) لـدى هابرمـاز مـع الاتجاهات الليبرالية بسـبب الأهميـة المتزايدة التي أعطاها لمفهـوم الاسـتقلالية القانونيـة للـذات الفرديـة، غير أن هـذا التقارب لا يصـل إلـى حـد رفـض التمييـز بيـن المقدمـات السوسـيو - أنطولوجية لليبراليـة ومقدمـات النظريـة النقدية، وبخلاف ذلك، بقي هابرماز مقتنعا مثـل ماركـوز وهوركهايمـر وأدورنـو بـأن تحقيق الحريـة الفردية أمر لا ينفصل عن البراكسيس المشترك ولا يتوقف على مجرد تنظيم المصالح الخاصة.

وتجـدر الإشـارة هنـا أن كل مفاهيـم البراكسـيس العقليـة التـي اسـتعملتها النظرية النقدية تعني عندها تلك الأفعال التي يتطلب تكونها درجة عالية من التفاهم التذاوتي أكثر مما تقّره الليبرالية، وحتى نستطيع أن نتعاون وفق قاعدة متساوية ونعمل معا من الناحية الجمالية ونتفاهم بدون إكراه يجب أن تكون لدينا قناعة عملية تعطي لكل نشاط من هذه النشـاطات قيمة قصد تسـويغ وضع المصالح الفردية في المرتبة الثانية. ضمن هذا السياق افترضت النظرية النقدية نموذجا معياريا للمجتمع غير منسـجم تمامـا مع المقدمـات الفردانية للتقليد الليبرالـي، فتوجهها نحو نمـوذج التحقيـق الذاتـي التآزري يلزم عنه فكـرة أنه يتعذر على الذوات أن تصـل إلـى الحيـاة الناجحة في المجتمـع إذا لم تعترف هذه الذوات بوجود نواة للقناعات المشتركة بوجود قيم موجود بعيدا عن مصالحهم الفرديـة. إن فكـرة "الجماعـة الإنسـانية الحرة" التـي صاغها هوركهايمر فـي كتابـه **النظريـة التقليدية والنظرية النقدية** التي تعتبر الباعث أو الدافع المعياري المركزي للنظرية النقدية، وهذا حتى وإن تم تحاشـي بصرامة مفهوم "الجماعة" الذي استعمل بتعسف من الناحية الإديولوجية.

إذا فهمنا هذه الفكرة يمكن أن يكون لدينا بسهولة الانطباع بأن المقتضيات المعيارية للنظرية النقدية هي نفسها مقتضيات "الجماعانية"، غير أنه بقدر ما تتميز هذه الأخيرة عن الليبرالية بتوجهها نحو التحقيق الذاتي "الكوني"، بقدر ما تبتعد النظرية النقدية عن ما ذهبت إليه الجماعانية بخصوص مفهوم "الكوني".

هذا، وقد تمسك كل مفكري النظرية النقدية بالفكرة الهيغلية القائلة بأن البراكسيس الذي يستند إلى التآزر والقيم المرتبطة به يجب أن تكون ذات طابع عقلاني، وهذا هو بالضبط جوهر مقاربة النظرية النقدية التي أكدت على ضرورة إدراك التحقيق الذاتي الفردي من خلال ارتباطه بشرط وضع البراكسيس المشتركة التي لا يمكن أن تكون سوى نتيجة لتحقيق العقل، وبخلاف ما ذهبت إليه الجماعانية، تخضع النظرية النقدية الكونية لمعايير التأسيس العقلي والذي يجب أن يتحقق من خلال التآزر الاجتماعي.

ومهما اختلفت مفاهيم العقل المستعملة في النظرية النقدية، من هوركهايمر إلى هابرماز، تصل في الأخير إلى نفس الفكرة القائلة بأن التوجه نحو البراكسيس التآزر التحرري لا يجب أن يكون نتيجة علاقات الانتماء أو الانسجام وإنما نتيجة اختبار عقلي.

ويتميز تقليد النظرية النقدية عن الليبرالية والجماعانية بنزعة استكمالية أخلاقية ذات طبيعة خاصة كليا. وعلى العكس من التقليد الليبرالي، ترى النظرية النقدية بأن الغائية المعيارية للمجتمعات يفرض عليها وجوب جعل التحقيق الذاتي المتوافق ممكنا، غير أن تلّح على أن يكون تحقيق هذا الهدف كنتيجة مؤسسة على التحليل الدقيق لعملية تقدم الوجود الإنساني، ولكن قد تختلط الأمور بين الوصف والتأسيس المعياري - كما نجد ذلك أيضاً لدى هيغل - ولهذا فإن تفسير الظروف التي يمكن أن تعرقل أو تحدد عملية تحقيق العقل يجب أن تتضمن

قـوة الإقنـاع العقلـي كـي تخلـق براكسـيس اجتماعـي تآزري، وحسـب المفهوم المشترك الموجود لدى كل مفكري النظرية النقدية، فإن كمال المجتمع هو نتيجة عقل مكتسب بالتحليل، غير أن التفسير الذي قدمته النظرية النقدية لتحقيق هذه الغاية، لم يعد معبرا عنها عندهم بلغة فلسفة الـروح لهيغـل، بالأحـرى يمكن أن نجد إجماعا عاما بخصوص ضرورة إضفـاء الطابـع الاجتماعي علـى الإطار المرجعي المقولاتي قصد القيام بهذا التحليل. بالإضافة إلى ذلك، حاولت النظرية النقدية تقديم تفسـير سوسيولوجي لعملية التشوه الباثولوجي الذي أصاب العقل.

2 - ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف[1]

أكسل هونيث

عندما نعود اليوم إلى مفهوم "الاعتراف" قصد تأسيس نظرية في الأخلاق الاجتماعية نستند في كثير من الأحيان على التحليل الفينمينولوجي "للإهانات" الأخلاقية، وضمن هذا المسعى النفيوي، تكتسي الفكرة القائلة بأن الأوضاع المعاشة "التي تفتقر" إلى العدل أهمية بالغة، لأنها أساس فهم العلاقة الباطنية التي تربط الأخلاق بمفهوم الاعتراف. لذا، فإن المعايير التي يعتمد عليها الأشخاص المعنيون لتمييز جرم أخلاقي ما عن سوء الحظ أو عن نوع من الإكراه الذي لا مفر منه، تشير إلى أن إنكار الاعتراف هو بمثابة مكوّن أساسي في الحالة الأولى، وأنه غائب في الحالتين الأخريين، وبهذه الكيفية يمكن أن تتحول الإهانة "الفيزيائية" إلى نوع من الظلم الاجتماعي، وهذا عندما يدرك الشخص الذي تعرّض لمثل هذا الظلم أنه قد احتقر وتم المساس بحياته الهنيئة، وأن هذه الإهانة الأخلاقية لا تتعلق بالمعاناة أو الألم الجسمي فقط وإنما بوعي المرء بأنه لم يتم الاعتراف بفهمه لذاته.

وحتى أتمكن من التمييز بين هذه الأمور، سأنطلق من دراسة أنماط الازدراء (أو الاحتقار) التي تتضمنها الإهانات "الفيزيائية" كالتعذيب أو الاغتصاب وهما شكلان أساسيان من الاستعباد الذي قد يتعرض له

(1) Honneth (Axel): "Reconnaissance et reproduction sociale" in *La reconnaissance à l'épreuve.Explorations socio-anthropologiques*. J.P Payet et A. Battegay (dir) (Paris: éditons Septentrion, presses universitaires, 2008), pp. 50-54.

الإنسـان ويحرمه من نمط العلاقة التي تربطه بذاته المسـتقلة وبجسـده، فتقضي على جانب من ثقته الأساسية بمحيطه.

هذا، وإن علاقة الاعتراف التي تطابق بصورة إيجابية هذا الشـكل من الازدراء تثير الاهتمام بالجانب الوجداني أو العاطفي الذي انشـغل به هيغل كثيرا في مرحلته الرومانسية، المتمثل في "الحب"، الذي يجعل الفـرد يثـق فـي نفسـه (غيـر المنفصلة عن جسـده). وبمـا أن الحاجات والعواطف لا تتأكد إلا بواسطة الإشباع المباشر كان للاعتراف بالضرورة طابـع الإقـرار أو الرضـى بكيفية تكون فيـه علاقة الاعتراف هذه مرتبطة بذاتها بوجود شـخصيات عينية أخرى تسـتجيب فيها للمشـاعر وخاصة للحـب. هـذا، وتسـمى العلاقـة الإيجابيـة التي يمكـن أن يتخذها المرء تجـاه ذاتـه حينمـا يمّر بتجربـة الاعتراف على المسـتوى العاطفي، الثقة في النفس، التي تعتبر نوعا من الضمان الوجداني الذي يرتبط بالجسد، ونمـط مـن التعبيـر عن الحاجـات والعواطف الخاصـة بالفرد، بالإضافة إلى ذلك، تتضمن المسـلمة النفسـية الخاصة بتطور كل أشـكال احترام الذات.

غير أن امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يصل في حقيقة الأمـر إلـى أبعـد من دائرة العلاقـات الاجتماعية الأوليـة، بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبـة الموجـودة بين الناس، وذلـك لأن مواقف التراضي العاطفية تفترض وجود تعاطف أو انجذاب يتحكم فيه المرء بكل حرية، كما أنه مـن الصعـب نقـل ذلك إراديا إلى عدد كبير من المشـاركين أثناء عملية التفاعل. وبهذا المعنى تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم. غير أنه يجب التمييـز هنـا بين المعاملات الفيزيائية السـيئة التـي قد تتطابق إيجابيا مع الاهتمـام العاطفـي للعلاقات الأولية وشـكل آخر مـن الازدراء المتعلق

بحرمان المرء من حقوقه أو من التهميش الاجتماعي الذي قد يتعرض له من الناحية الاجتماعية، يتعلق الأمر في هذه الحالة بالحط من قيمته من طرف مجتمعه الذي يرفض الاعتراف بمسؤوليته الكاملة، كحق من حقوقه القانونية، غير أن الجانب الإيجابي لذلك يتمثل في علاقة الاعتراف المتبادل التي يدرك الفرد عن طريقها، وهذا عندما يلتزم بمنظور المشاركين له في التفاعل، أنه يتمتع بحقوقه المشروعة مثل الآخرين.

هذا، وقد وصف جورج هربرت ميد هذه الآلية بأنها عملية اتخاذ موقف للذات التي يكون لها "الآخر المعمّم" Autrui généralisé التي يمكن أن تضمن علاقة عملية مع ذاتها الرضى بالمطالب المحددة وفي الوقت نفسه الامتثال المعياري للواجبات. وهكذا، فإن الموقف الإيجابي الذي تتخذه الذات تجاه نفسها عندما تمر بمثل هذه التجربة من الاعتراف القائمة على مفهوم الحق تسمى احترام الذات، وبهذه الكيفية يمكن أن تتقاسم مع الآخرين صفات الفاعل المسؤول عن أفعاله من الناحية الأخلاقية.

وفي مقابل ما كان يميّز علاقة الاعتراف الخاصة بما هو أولي فإن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسين وهما، أولا التعيين وثانيا توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التذاوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة، لأولئك المهمشين والمحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار. لذا، فإن الكوني الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبط جوهريا بعلاقة الاعتراف التي تستند على مفهوم الحق.

أما النمط الثالث للازدراء فيتمثل في الحط من القيمة الاجتماعية لبعض من أشكال تحقيق الذات، بحيث لا تستطيع الاستناد بصورة إيجابية على قدراتها المكتسبة أو المتعلقة بالتقدير الاجتماعي. فالعلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نمّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة إيجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصا، ولهذا يجد الأفراد - الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصا متميزين عن غيرهم - نوعا من التشجيع ومن الاعتراف المتبادل.

هذا، وقد بيّن جورج هربرت ميد - فيما يتعلق بهذا النمط من الاعتراف - بأن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا بذاته وإنما متفرد أيضا، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التذاوتي، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي للذات يكون مضمونا من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات.

وبقدر ما يجب أن يفترض هذا الشكل من الاعتراف التجربة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة، بقدر ما تستوجب أيضا - بالإضافة إلى اللحظة المعرفية والأخلاقية - اللحظة العاطفية التي تحقق المشاركة المتضامنة مع الغير. ولهذا فإن الموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه الذات تجاه نفسها هنا حينما يعترف بها هو ما يسمى بتقدير الذات، بحيث تتماهى الذات - دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما - مع صفاتها وأفعالها، لذا، يرى ميد أن خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن بصفة جوهرية إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وتبقى المعايير الأخلاقية، التي على ضوئها يستطيع الأفراد تحقيق الاعتراف المتبادل ضمن خصوصيتهم، مفتوحة على

إمكانيــة تجــاوز التقاليــد التي يتم عن طريقهــا زوال طابعها التراتبي. أما مبدأ الاختلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف وهذا من خلال مفهوم التضامن أو التآزر، وهذا يتوقف على الذوات المتفردة.

وهكذا، فمن خلال هذه النماذج الثلاثة من الاعتراف أي الحب، الحـق والتضامـن يتـم تحديد الشـروط الشـكلية لعلاقـات التفاعل التي يضمـن فيهـا الأفراد "كرامتهم" و"تماميتهـم" وأعني بالتمامية هنا إدراك الـذات بتأييـد الغير لها ضمن شـبكة علاقتهـا العملية مع ذاتها، وقدرتها علـى المشـاركة فـي عالم المعيـش الاجتماعي الذي يمكـن أن يتضمن نماذج الاعتراف الثلاثة بصورة ملموسـة، بحيث تسـتطيع أن ترجع إلى نفسـها مـن خـلال الكيفيـات الإيجابيـة للثقة في النفـس واحترام الذات وتقدير الذات. إن هذه المحاججة تؤدي إلى نتائج معيارية التي تدعونا إلى توسيع المفهوم التقليدي للأخلاق الاجتماعية، وذلك لأن المضمون المعيـاري لغـرض أو مغـزى الاعتراف يتعذر حصره فـي مفهوم العدالة فقـط، وإنمـا يجـب إعـادة بنائـه ضمن إطـار المفهوم الشـكلاني للحياة الطيبة.

هذا، وإن إمكانية تحقيق الذات بصورة إيجابية، بعيدا عن كل إكراه فـي اختيـار الأهـداف، أمر مرهون بالثقة في النفس وبالاسـتقلال الذاتي المضمـون مـن الناحيـة القانونيـة، ومن يقيـن الذات بقدراتهـا الخاصة. ولكـن، لا يمكـن اختـزال تحقيق الذات في غيـاب الإكراه أو التأثيرات الخارجية بل يجب أن يتضمن أيضا غياب الإكراه الداخلي، وهذا الشكل الثاني من الحرية، أي المعنى الإيجابي للحرية، يعني الثقة الموجهة نحو مـا هـو داخلـي التي تضمن للفرد إمكانية التعبير عـن حاجاته وقدراته. هـذا، وقـد أثبتنا سـابقا أن أشـكال هذا الضمان وتحقيـق الذات التي لا تعانـي القلـق تمثـل مختلف الأبعـاد الإيجابية مع الـذات التي لا يمكن اكتسـابها إلا مـن خـلال الاعتـراف، ويترتـب عن ذلـك أن حرية تحقيق

الذات أمر يتوقف على شـروط ليسـت في متناول الذات الإنسـانية التي لا يمكن تحقيقها إلا بفضل المشـاركين في عملية التفاعل الاجتماعي. وهكذا، فإن نماذج الاعتراف تمثل مسلمات أو افتراضات تذاوتية يجب أن تكون موضوع تفكيرنا إذا ما أردنا القيام بوصف البنيات العامة للحياة الطيبة.

3 - أشكال الازدراء[1]

أكسل هونيث

إن التمييز بين ثلاثة نماذج من الاعتراف يقدّم لنا "المفتاح" النظري الذي سيسمح لنا بتعيين أشكال الازدراء على المستوى النسقي. أما الاختلافات الموجودة بين هذه النماذج الثلاثة فيجب أن تقاس بالكيفية الخاصة التي "تخلخل" كل واحدة منها العلاقة مع الذات، وهذا حينما لا يعترف للذات ببعض المطالب المتعلقة بهويتها، وبواسطة هذا التقسيم يمكننا عرض المسألة التي لم يقدم كل من هيغل وهربرت ميد بخصوصها جوابا كافيا.

ولكن كيف يمكن أن تكتسح الحياة العاطفية الذوات إلى درجة دفعها إلى المقاومة والمواجهة الاجتماعية أو بعبارة أخرى إلى الصراع من أجل الاعتراف؟

إذا اعتمدنا على التمييز الذي ذكرناه سابقا، واعتبرناه خلفية إيجابية للعلاقات التي سنقوم بتحليلها، فإنه لأمر منطقي الانطلاق من نمط من الازدراء الذي قد يتعرض له شخص ما على مستوى تماميته الفيزيائية. ولهذا، فإن أشكال سوء المعاملة التي يحرم فيه المرء من التصرف الحر في جسده تمثل في حقيقة الأمر ما يمكن أن نعتبره المستوى الأولي للذل الذي قد يعانيه المرء، فمحاولة السيطرة على جسد شخص ما - مهما كانت النية من وراء ذلك - عن طريق الإكراه تمثل لا شك إهانة لهذا الشخص ومساسا بكرامته، وهذا يعود عليه بالطبع بالضرر أكثر

---

(1) Honneth (Axel): *La lutte pour la reconnaissance.* Traduit de l'allemand par Pierre Rusch (Paris: Les éditions du cerf, 2002), pp. 162-166.

مـن أشـكال الازدراء الأخـرى، وهو الأمر الذي يقـوض علاقته العملية بذاتـه، وذلـك لأن مـا يميز هذا الضرر الذي يلحق الشـخص كالتعذيب أو الاغتصاب، لا يكمن فقط في الألم الذي يشعر به هذا الشخص على المسـتوى الفيزيائي وإنما في ذلك الألم المتمثل في الشـعور بالخضوع لإرادة الآخرين الذين يعذبونه أو يغتصبونه، إلى الدرجة التي يفقد فيها الإحساس بواقعه الخاص.

إن العنف الفيزيائي هو نوع من الازدراء الذي يؤثر دوما في الثقة التـي اكتسـبتها الـذات بفضـل تجربة الحب، وقدرتهـا على التصرف في الجسد بحرية، أضف إلى ذلك أن العنف الفيزيائي قد يتسبب في ظهور نوع من الإخفاق الاجتماعي، وما يترتب عنه من الشـعور بفقدان الثقة فـي النفـس وفـي العالم برمته أيضـا، وهو الأمر الذي يؤثر بالتأكيد على البعد الجسـدي، وعلى علاقة الشـخص العملية بالآخرين، وهذا عندما يحرم من التصرف الحر في جسـده وفق ما اكتسـبه من تجارب عاطفية أثناء عملية النشئة الاجتماعية (...).

وبقـدر مـا تكـون أشـكال الثقـة في النفـس متوقفة على ما أسـميه "الافتراضـات العاطفيـة" التـي تخضع لمنطق ثابـت في أغلب الأحيان، وفي ذلك التوازن التذاوتي بين عملية الاندماج والانفعال النفسـي، فإن تجربـة الازدراء لا يمكـن أن نعتبرهـا كليـا وظيفة عصر تاريخي أو إطار مرجعـي ثقافـي. ومهما تعددت أنسـاق الشـرعنة الاجتماعيـة فإن تجربة التعذيب أو الاغتصاب تتسـبب لا محالة في انهيار مأسـاوي يمس ثقة المرء - نسبيا - في العالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه، وبالتالي بشعوره بأمنـه الخـاص. وفـي مقابل ذلك، نجد أن الشـكلين الآخرين للازدراء، وهـذا مـا سـنوضحه مـن خـلال التقسـيم الثلاثـي، فقد خضعـا للتحول التاريخي. وتجدر الإشارة أن مفهوم "الجرح الأخلاقي" قد يخفي بعض المضامين المعرضة دوما للتغيرات نفسها التي تتعرض لها تلك النماذج

المطابقة للاعتراف المتبادل.

هذا، وإذا كان الشكل الأول من الازدراء مرتبطا بمفهوم العنف الجسدي الذي ينفي ثقة الشخص بنفسه، كان لزاما علينا الآن أن نبحث في الشكل الثاني بالرجوع إلى تجارب الإهانة الذي قد تؤثر بدورها على مفهوم الاحترام من الناحية الأخلاقية، ويتعلق الأمر هنا بأنماط الازدراء التي تكون فيها الذات ضحية وهذا عندما تجد نفسها - على المستوى البنيوي - محرومة من بعض الحقوق داخل المجتمع الذي تنتمي إليه.

وتجدر الإشارة إلى أننا نستعمل هنا مصطلح "الحقوق" للدلالة على تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة، باعتباره عضوا كامل الحقوق، وهو بذلك مشارك بقوة القانون في النظام المؤسساتي. أما إذا حرم من هذه الحقوق أو بعضها، فهذا معناه - أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إن ما يميز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو الإقصاء من طرف الآخرين، هو أنها تدفع المرء إلى الشعور بأنه لا يحظى بمكانة الشريك المتفاعل، والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره المشاركين له في التفاعل، وعندما يدرك أنه محروم من حاجاته ومطالبه القانونية المقبولة اجتماعيا، ينتابه شعور بالإهانة وفي تطلعه التذاوتي للاعتراف به كذات قادرة على بلورة حكم أخلاقي. وفي هذا الصدد تكون تجربة الحرمان من الحقوق غير منفصلة عن فقدان احترام الذات (...).

بعد عرض النمط الثاني من الازدراء المتعلق باحترام الشخص لذاته، يمكننا أن نتطرق إلى نمط آخر من الإهانة التي قد يتعرض لها المرء والمتمثلة في ما يسمى بالحكم السلبي على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو الجماعات. وبهذا الشكل التقييمي للازدراء لا غير،

يمكـن أن نقتـرب فعـلا من مفهوم "الإهانة" و"الإسـاءة" أو "المسـاس بكرامة الآخرين".

هذا، وقد رأينا سابقا أن "الكرامة" أو "الشـرف" أي ما يعبر عن مكانة الشـخص ووضعه الاجتماعي، تعبر في حقيقة الأمر كلها عن ما يسمى "التقدير الاجتماعي" الذي يمكن أن يتحقق ضمن الأفق الثقافي للمجتمع.

4 - من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف[1]

أكسل هونيث

بنقلـه النظريـة النقديـة مـن براديغم الإنتاج إلـى براديغم التواصل، فتح هابرماز المنظور نحو حقل اجتماعي يمكن أن يحقّق كل الشروط التي تسـمح بإثبات وجود ما يسـمّى بالتعالي المحايث على المسـتوى الاجتماعـي، وذلـك لأن فـي عملية النشـاط التواصلي يمكـن أن تلتقي الـذوات فـي سـياق التطلعـات المعيارية، وتصبح خيبة الأمل باسـتمرار مصدرا للمقتضيات الأخلاقية التي تعمل على تجاوز أشـكال السـيطرة القائمـة، ومـا يماثـل علاقات الإنتاج الرأسـمالية التـي تفرض حدودا لا مشـروعة علـى نمـو القـدرة الإنسـانية علـى العمل، تمثل لـدى هابرماز العلاقـات الاجتماعيـة للتواصـل والتـي تحدد بصورة غيـر مبررة القدرة التحررية للتفاهم التذاوتي. غير أن هابرماز استطاع أن يكتشف ويصوغ المبررات التفصيلية التي يمكن أن تسمح بها عملية التفاعل الاجتماعي، مـن خـلال مـا يسـمى التداولية الكونيـة التي تؤكد بـأن للقواعد اللغوية المتضمنة في النشاط التواصلي طابع معياري، وهذا بقدر ما تضبط فيه شروط التفاهم الخالي من الإكراه بين البشر. وإذا اعتبرنا هذه الشروط المرتبطـة باللغـة بمثابـة النـواة المعيارية المرتبطة بنيويـا بفكرة التواصل بين الأشـخاص، يمكننا الحديث عن المنظور النقدي الذي قامت عليه

(1) Honneth (Axel): *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.* Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris: éditions La Découverte, 2006), pp. 189-194.

النظريـة الهابرمازيـة للمجتمـع، التـي كان من الواجب أن تقوم بدراسـة وتحليـل التحديـدات الاجتماعيـة والمعرفيـة التي تتعـارض مع الجانب التطبيقي للقواعد اللغوية دون أن تعطلها.

ومهمـا كانـت الإيجابيـات المترتبة عـن المفهوم اللغـوي لنموذج التواصل، فإن السلبيات المرتبطة به جوهريا جد معتبرة وكثيرة، ولهذا، يمكن أن تواجهنا أو صعوبة عندما نتسـاءل - مع هوركهايمر - عن ما هـي التجـارب الأخلاقية التي من المفـروض أن تطابق الموقف النقدي في الواقع الاجتماعي؟

فـي نظـر هابرمـاز تكمـن في ذلـك المرتكز ما قبـل العلمي الذي يسمح بوجود قاعدة اجتماعية للمنظور المعياري، بحيث يجب أن تكون العملية الاجتماعية التي تظهر القواعد اللغوية للتفاهم. وهي العملية التي أطلـق عليهـا هابرمـاز في كتابـه **نظرية الفعل التواصلـي** مصطلح العقلنة التواصلية للعالم المعيش. غير أن ذلك قد يتمّ - على غرار ما نجد ذلك عند ماركس - بدون معرفة الذوات، لأن قيامها لا يشترط النوايا الفردية، وبصفة إجمالية نقول أنها لا تعطى بصورة حدسية لوعي الأفراد.

هـذا، وإن الفعـل التحـرّري الـذي أرسـى عليـه هابرمـاز المنظور المعيـاري للنظريـة النقديـة لا ينعكـس مطلقـا على التجـارب الأخلاقية للأفـراد المعنييـن، وذلك لأنهـم لا يعتبرون اختزال التطلعات الأخلاقية أو "وجهـة نظرهـم الأخلاقيـة" تعدّيـا أو مساسـا بالقواعـد اللغوية التي يدركونهـا حدسـيا، وإنمـا هي بالأحرى تعّد علـى مقتضيات الهوية التي تكتسب عن طريق التنشئة الاجتماعية، وبهذا، يمكن أن يتحقق تاريخيا مسار العقلنة التواصلية للعالـم المعيش، وعلى كل حال فإن هذا المسار لا ينعكس على غرار المعطى الأخلاقي في تجارب الذوات الإنسـانية، ولهـذا السـبب يتعـذر علينـا أن نجد في الواقـع الاجتماعي ما يمكن أن يضمـن وجـود مرتكـز ما قبل علمي الذي يحيـل إليه المنظور المعياري

للنظريـة الهابرمازيـة. وبخـلاف نظريـة هوركهايمر المشـبعة بوهم مدمر فإن مفهوم هابرماز ليست له صلة بالفكرة التي تسمح للتجربة الخاصة بالظلم الاجتماعي أن تعبر عن نفسها.

لذلـك، وقصـد تجـاوز هذا الإحراج، كما تـم عرض ذلك بصورة مجملـة، فـإن الفكـرة المتعلقة بتطوير نمـوذج التواصل الذي أخذ معناه التذاوتـي بـل والسوسـيولوجي لـدى هابرمـاز، لا زالت واعدة ومبشـرة بتحقيق هذا الغرض.

وأشير هنا، أنني في المرحلة الأولى لا أطابق بين القدرة المعيارية للتفاعـل الاجتماعـي والشـروط اللغويـة للتفاهـم الخالـي مـن الإكراه، وضمن هذا الاتجاه تتحدد الأطروحة القائلة بأن التجارب الأخلاقية لا يتم إظهارها من خلال تقييد الكفاءات اللغوية، ولكن تتكون إثر التعدي على متطلبات الهوية المكتسـبة من خلال التنشـئة الاجتماعية، وفي هذا الإطار نفسه تركزت أبحاث توماس ماكرثي النموذج الهابرمازي للتواصل الشكلي الأقرب إلى التجربة، وهذا من خلال إعادة بناءه من جديد على الإثنـو - ميتودولوجيـا، والافتراضـات المعياريـة للتفاعـل، لتحقيق فهم أعمـق للتطلعـات الأخلاقية المرتبطة بعملية التواصل الاجتماعي، لذلك يجدر بنا القيام في البداية بدراسة تاريخية واجتماعية لأفعال "المقاومة" التـي تقـوم بهـا الطبقـات الاجتماعيـة الدنيـا، وذلـك لأنه بقـدر ما كان أعضـاء هـذه الطبقـات غير مختصين على المسـتوى الثقافـي في عملية تمفصـل التجـارب الأخلاقيـة، بقدر ما تبين هـذه التجارب - وهذا قبل وجود أي تأثير فلسـفي - ما الذي تطمح إليه تلك التطلعات المعيارية فـي الحيـاة اليوميـة للمجتمـع. وتبين الدراسـات أن مـا يمثل من جانب الحوافـز قاعدة السـلوك الاحتجاجي، لم يكـن نتيجة المبادئ الأخلاقية التـي يتـم صياغتهـا إيجابيـا، ولكـن لما يدرك حدسـيا لمفهـوم العدالة، غيـر أن الأسـاس المعياري لذلك مرتبـط دوما بتلك التطلعات المتعلقة

باحترام كرامة الإنسان ولشرفه وتماميته. وإذا عمّمنا ذلك سنصل إلى ما يسمى بالاعتراف الاجتماعي الذي يمثل شرطا معياريا لكل نشاط تواصلي، وذلك لأن الأفراد الذين يلتقون على مستوى أفق توقعاتهم المتبادلة للاعتراف بهم من حيث أنهم أشخاص أخلاقيين وباعتبار أدائهم الاجتماعي. هذا، وإذا كانت هذه الأطروحة التي لخصتها معقولة ومستساغة، بإمكاننا أن نصل إلى نتيجة أخرى مفادها أن الوقائع التي ندركها في حياتنا الاجتماعية اليومية قد تمثل نوعا من الظلم الأخلاقي حينما لا تستجيب لتطلعاتنا ولا يتحقق مقصد الاعتراف، وهذا ما يجعلنا نقول بأن الجربة الأخلاقية التي تعيشها الذوات الإنسانية في مثل هذه الحالات هي بمثابة شعور بالاحتقار الاجتماعي.

هذا، وقد كان منطلق نموذج التواصل هو القول بأنه لا يمكن فهم الافتراضات المعيارية للتفاعل الاجتماعي إذا تم اختزالها في الشروط اللغوية للتفاهم الخالي من كل إكراه، لكن وفي مقابل ذلك، نرى أنه من اللازم الأخذ بعين الاعتبار التطلعات المعيارية التي لا تنفصل عن الالتزام بالعلاقات التواصلية القائمة على فكرة الاعتراف الاجتماعي. وهو الأمر الذي سيسمح لنا بتوسيع نموذج التواصل وبتجاوز الإطار النظري اللغوي، وعندئذ سندرك بأي معنى سينعكس ذلك مباشرة كل انتهاك للشروط المعيارية للتفاعل على المشاعر الأخلاقية للأشخاص المعنيين، وذلك أنه بقدر ما تكون فيه تجربة الاعتراف الاجتماعي شرطا يتوقف عليه هوية الشخص عموما، بقدر ما أدى غياب هذا الاعتراف، أو ما يسمى بالازدراء، إلى شعور المرء بأنه مهدد في شخصه وبضياعه.

وبخلاف ما ذهب إليه هابرماز، توجد لدينا هنا علاقة وطيدة بين الأضرار التي تقع من ناحية الشروط المعيارية للتفاعل الاجتماعي والتجارب الأخلاقية التي تعيشها الذوات في عملية التواصل اليومي. وعندما تنتهك هذه الشروط ولا يحصل الشخص على الاعتراف اللائق

به يشعر من الناحية الأخلاقية بأنه كان عرضة للاحتقار، فيشعر بالإخفاق والخيبة والغضب والسخط.

وهكذا، فإن نموذج التواصل لا يختزل في نظرية اللغة بل يجب أن يسع نظرية الاعتراف، وبذلك يمكن أن نسّد "الفجوة" النظرية التي لم تحض بالاهتمام الكافي من قبل هابرماز حينما كان بصدد تطوير المشروع الهوركهايمري (نسبة إلى هوركهايمر) (...).

إن الأفكار التي لخصتها إلى حد الآن تقوم على بعض الافتراضات التي لم أوضحها بالقدر الكافي، وأنا أعترف هنا بعجزي عن تسويغها بصورة كلية أو نهائية، علما أنني حاولت في كتاب ألفته سابقا بعنوان **الصراع من أجل الاعتراف**، والذي اعتمدت فيه إعادة بناء نموذج **الاعتراف** الذي صاغه، هربرت ميد (G.H. Mead) كثيرا على جورج هيغل الشاب. كما أنني حاولت تأسيس جانب من أفكاري المتعلقة بالافتراضات التواصلية المتعلقة بتبلور المفهوم الإيجابي للهوية الإنسانية، ولتحقيق هذا الغرض ميزت بين ثلاثة نماذج من الاعتراف المتبادل، وقد بدا لي أن هذا التمييز ضروري، إلا أنني لم أعرض ذلك إلا بصورة مبسطة. أما فيما يتعلق بالقسم الثاني من أبحاثي فقد أكدت فيها أن التطلع للاعتراف الاجتماعي أصبح جزءا لا يتجزأ من بنية الفاعلية التواصلية، غير أنه من المستحيل في هذه اللحظة تبرير كل نتائجها، لأن ذلك يفترض في واقع الأمر، القيام بحل المهام المعقدة والمتمثلة على وجه الخصوص على استبدال التداولية الكونية لهابرماز بمفهوم أنثربولوجي يستطيع تفسير الافتراضات المعيارية للتفاعل الاجتماعي.

وإذا كان الأمر كذلك، يمكننا أن نصل إلى جوانب هامة أخرى متعلقة بمعرفة ما هو وضع النظرية النقدية اليوم، ولكن يبقى من الضروري القيام بتحليل العلاقات الاجتماعية للتواصل وهذا قصد التعرف على الأشكال البنيوية للازدراء التي قد تنتج عنها، ولذلك يجب

تغيير وجهة النظر النقدية للتشخيص التاريخي التي قامت عليها المقاربة الهابرمازية إذ لم تعد التوترات الموجودة بين النسق والعالم المعيش هي مركز الاهتمام والتفكير بل تلك العوامل الاجتماعية المسؤولة عن "الانتهاك" النسقي لشروط الاعتراف، وعلى هذا الأساس يجب أن يتحول الاهتمام من التشخيص التاريخي والتحرر من الأنساق إلى البحث عن التدهور الذي أصاب العلاقات الاجتماعية للاعتراف.

5 - حول راهنية فلسفة الحق لهيغل

أكسل هونيث

بالرغم من أن الوضع الفلسفي الحالي موسوم بإحياء غير متوقع للفكر الهيغيلي - وقد يسهم ذلك في تقليص الانفصام الموجود بين التقليدين الفلسفيين التحليلي والقاري - إلا أن فلسفة الحق لهيغل لا زالت، إلى حد اليوم، غير مؤثّرة بالقدر الكافي في النقاشات الجارية في ميدان الفلسفة السياسية، وفي هذا الصدد، وبعد التوقف المفاجئ الذي عرفته مرحلة وهم الاعتقاد الماركسي - بخصوص مفهوم الحق الحديث باعتباره مجرد بنية فوقية- فإننا نشهد اليوم عودة قوية إلى نموذج الحق العقلي للتقليد الفلسفي الكانطي الذي فرض نفسه في السنوات الأخيرة، بل وهيمن أيضا على أهم النقاشات الجارية اليوم، من جون راولس إلى يورغن هابرماز.

لقد عمل هذان المفكران على إرساء مفاهيمهما المتعلقة بالعدالة انطلاقا من كانط، لكن وفي مقابل ذلك لم يعد النموذج النظري لفلسفة الحق الهيغلية يلعب لديهما دورا أساسيا وحاسما.

هذا، وقد عجزت الحركة الفلسفية والسياسية المناقضة عن تغيير هذا الوضع الذي أشرنا إليه سابقا، وهي حركة تضم منظّرين مختلفين في أغلب الأحيان، وفي مقدمتهم شارل تايلور وألزدر ماك إنتير وميكائيل ولزر، وقد كانت تسمى في بداية الأمر. ومهما كانت قوة هذه الحركة في ميلها إلى الجماعانية (Le Communautarisme) إعطاء الأسبقية للأخلاق فيما يتعلق بالمبدأ الأخلاقي الشكلاني، والوثاق الجماعاني للقيم وبخصوص قدرة الإنسان على اختيار أفعاله بصورة فردية، فإنها

لم تقم فعليا بمحاولة جدية لإنعاش فلسفة الحق الهيغيلية في الخطاب الفلسفي السياسي.

بل وعلى العكس من ذلك، نشهد في غضون ذلك سعي بعض المفكرين على غرار ميكائيل ولزر وألزدر ماك إنتير وجوزيف راز للابتعاد بقدر الإمكان عن الفلسفة السياسية لهيغل.

إن صعوبة استساغة سبب استبعاد فلسفة الحق الهيغيلية مردّه في حقيقة الأمر إلى كتاب هيغل الموسوم بـ **مبادئ فلسفة الحق**، غير أنه يتضمن بعض الخصائص النظرية التي يمكن أن تجعله متلائما مع النقاشات الجرية اليوم، انطلاقا من هذا، نستطيع القول بأنه انتشر في الآونة الأخيرة الوعي بضرورة القيام بتشخيص سياقي لمبادئ العدالة بكيفية صورية أو شكلية، ويبدو أن المحاولة التي قام بها هيغل في إضفاء الإطار المؤسستي على المبادئ المجردة للحق الحديث والأخلاق قد أصبحت اليوم محل اهتمام وجاذبية خاصة، أضف إلى ذلك أنه في اللحظة التي ازداد فيها الشك بخصوص المكانة التي يجب أن تكون للحق الصوري أو (الشكلي) في حياتنا العملية والأخلاقية اليومية، أصبح حرص هيغل على إرساء ما يمكن أن نسميه ميتا - نظرية أخلاق الحق مغريا إلى أبعد حد.

هذا، وقد طوّر هيغل **مبادئ فلسفة الحق** انطلاقا من تشخيص استند فيه على ما كان راهنا، وقد كان لذلك أثره على الوضع الحالي لإشكالية الفلسفة السياسية، ومع ذلك لم تتبوأ فلسفة الحق الهيغيلية مكانتها المشروعة في الفلسفة السياسية المعاصرة، وبالخصوص في النقاش الدائر اليوم بين جون راولس ويورغن هابرماز، حيث كان يفترض فيه الرجوع والاستعانة بأعمال هيغل، ولكن بقيت كل محاولة لإعادة تحيين نسقي لهذه الأعمال أمرا مستبعدا، لذا، أصبحنا أمام المفارقة التالية: فمن جهة كثر الاهتمام بهيغل وتضاعفت الشروح المخصصة لكتاب

مبادئ فلسفة الحق، ولكن بالمقابل لم يلعب المضمون النسقي لهذه الفلسفة دورا معتبرا في فهم عصرنا من الناحية السياسية أو الفلسفية (...).

عندما نريد أن نعرف أسباب عدم راهنية فلسفة الحق الهيغيلية نجد تحفظين بخصوص النص الهيغيلي، يعتبران في غضون ذلك بمثابة حقائق بيّنة داخل النقاش السياسي والفلسفي، وهو الأمر الذي يفّسر لنا في الواقع تلك التحفظات السائدة اليوم بخصوص فلسفة هيغل السياسية إلى حد قد تحجب عنا جوانبها "المغرية". إن الفكرة المسبقة الأولى التي رسخت لدى البعض تجاه **مبادئ فلسفة الحق** مردها ذلك الرأي القائل بأن نتائج هذا الكتاب معادية للديمقراطية، وأن حقوق وحرية الفرد تخضع للسلطة الأخلاقية للدولة.

هذا، وقد توجد بالفعل بعض العناصر الجزئية أو بعض الأفكار التي يتضمنها هذا الكتاب، التي قد تدفعنا إلى مؤاخذة ونقد هيغل، لكن ما هو مؤكد أن غرض هيغل من ذلك هو تحاشي الفهم الكانطي للاستقلال الذاتي لكل المواطنين باعتباره مبدأ لسيادة الشعب.

وبقدر ما اكتسى هذا الجانب اللاديمقراطي للمؤلف أهمية ومكانة معتبرة، أصبح من الواضح أن ذلك لا يسمح بفهمه بصورة إيجابية أو ميتا - نظرية لدولة القانون الديمقراطي.

أما التحفظ الثاني، الذي أصبح اليوم عائقا لتحيين فلسفة الحق لهيغل، فهو ذو طابع منهجي ومرتبط بالبنية الحجاجية لكتاب **مبادئ فلسفة الحق**، إذ يعتقد بعض الباحثين استحالة فهم العمل التأسيسي الذي قام به هيغل ثم الحكم عليه بصورة مناسبة دون الرجوع إلى أقسام المنطق المرتبطة به، علما أن المنطق عند هيغل لا ينفصل عن الأساس الأنطولوجي المتعلق بالروح. وعلى العموم، هذان هما التحفظان الأساسيان اللذان أسهما من الناحيتين السياسية والمنهجية - في العقود

الأخيرة - في عدم إدراك مدلول **مبادئ فلسفة الحق**، وكل المسوغات الإبستمولوجية أو المعيارية التي قدّمها هيغل بخصوص مفهومه للحياة الأخلاقية بقيت محجوبة بذلك الشك تجاه مفهومه للدولة.

هذا، وقد أصبحت اليوم كل محاولة لإعادة تحيين فلسفة هيغل تجد نفسها، منذ البداية أمام الخيار التالي: إما أن تخضع التحفظين السابقين إلى "نقد مباشر" لبيان تهافتهما ضمن تأويل جديد لكتابه **مبادئ فلسفة الحق**، ونعتبر أن ما ورد في هذين الاعتراضين مجرد زلل في عملية التأويل.

إن هدف الإستراتيجية الأولى أو "المباشرة" يتمثل في تحيين **مبادئ فلسفة الحق** بكيفية تكون فيها متطابقة مع نماذجها المنهجية، وفي الوقت نفسه يتم إعادة الاعتبار لمفهوم الدولة عند هيغل، أما هدف الإستراتيجية الثانية أو غير المباشرة فيقوم على إعادة تحيين البنية الأساسية للنص القابل للتكييف وهذا حتى وإن لم يكن للمفهوم الجوهراني للدولة وللتوجيهات المنطقية دورا تفسيريا (...).

هذا، وإن الغرض من هذه الدراسة يتمثل في بلورة موقف إجمالي متدرج عن الكيفية التي يجب أن نفهم من خلالها المغزى الأساسي والبنية العامة **لمبادئ فلسفة الحق**، علما أنني لن أستخدم التوجيهات المنهجية المتعلقة بالمنطق وبمفهوم الدولة التي يستند إليهما النص، وهذا حتى أتمّكن من إثبات راهنية هذا الكتاب الذي يجب أن يفهم كمشروع نظرية معيارية خاصة بمجالات الاعتراف المتبادل، لأنه من المكونات الأساسية للهوية الأخلاقية للمجتمعات الحديثة.

النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث

د. كمال بومنير

• كاتب من الجزائر

يعتبر هذا الكتاب محاولة للإسهام في التعريف بإحدى أبرز المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة، ألا وهي مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي اكتست اليوم أهمية بالغة نظراً لغنى وتنوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى (الكانطية، الهيغيلية، الماركسية، الفرويدية، إلخ..) ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة، وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر.

ولعّل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجاً، وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها في ضوء التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها الحداثة الغربية، وخاصة منذ الأنوار، التي تعتبر نقطة تحوّل جوهرية في مسار هذه الحداثة، كما أنها لعبت دوراً هاماً في رصد مختلف الأعراض الباثولوجية (المرضية) التي عرفتها المجتمعات الغربية.

نرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى مجال الدراسات الفلسفية عامة والدراسات المتخصصة في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت خاصة.

لوحة الغلاف للفنان سنان حسين
art.si@hotmail.com

تصميم الغلاف: سامح خلف

ابن خلدون

ISBN 978-9953-87-963-5



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com